رسالة دكتوراه

أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي وتأصيله الفقهي للمذهب المالكي

٤٠٣ - ٤٧٤ هـ

الدكتور خالد وزاني

أستاذ الفقه الإسلامي وأصول الفقه، جامعة القاضي عياض بالمغرب
وكلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي

دار ابن حزم

جَمِيعُ الحُقُوقِ مَحْفُوظَةٌ

الطَّبْعَةُ الأُولَى

١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م

ISBN 9953-81-359-0

ISBN 9953-81-359-0
9 789953 813592

الكتب والدراسات التي تصدرها الدار
تعبر عن آراء واجتهادات أصحابها

دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان - ص.ب: 14/6366

هاتف وفاكس: 701974 - 300227 (009611)

بريد إلكتروني: ibnhazim@cyberia.net.lb

أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي
وتأصيله الفقهي للمذهب المالكي

بحث قُدّمَ بتاريخ 14 ماي 1992م

لنيل درجة دكتوراه السلك الثالث

بسم الله الرحمن الرحيم

إن الحمد لله، نحمده تعالى أن مَنَّ على أمتنا بنعمة الإسلام، ونشكره أن أتاح للمسلمين علماء يؤمنون أن الدّأب المتواصل والعمل الجاد كانا سمة علماء المسلمين الأوائل الذين كان لهم هذا النِّتاج الضخم من العلم والفقه والمعرفة، وأنَّ من واجب الخلف أن يتابع سيرة السلف ويقتفي آثاره ويهتدي بهديه.

ونصلي ونسلم على سيدنا محمد ونبينا الأمين، المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله الأطهار وأصحابه الأبرار.

أما بعد:

فإن دراسة أصول المالكية تتطلّب بحثاً شاملاً في أدلة الأحكام الواردة في الكتب المعروفة بأمهات فقه المذهب مثل: «الموطأ» و«مدونة سحنون» و«نوادر ابن أبي زيد» و«بيان ابن رشد»، وكذا في الكتب المعروفة بأمهات أصول فقه المذهب مثل: «المقنع في أصول الفقه» للقاضي أبي بكر الباقلاني و«مسائل الخلاف» لأبي الحسن بن القصار، و«معيار النظر» لأبي القاسم أحمد بن الوليد، و«التفريع» لابن الجلاب... ثم تصنيف هذه الأدلة لنميّز منها ما يستند إلى النصوص في عمومها أو ظواهرها، ثم ما استمد أصله من أسس الاجتهاد كالقياس والاستحسان، ومحاولة تبيين المنهج المتكامل في استنباط الأحكام وتأسيس السلم الموصل إلى وضع القواعد الاستنباطية ومعرفة درجاتها بالنسبة لبعضها البعض.

هذا العمل يستدعي مجهوداً كبيراً ووقتاً طويلاً، خصوصاً وأن الإمام مالك لم يكتب في الأصول ليبيّن منهجيته في تقرير الأحكام مثل ما فعل الشافعي في «الرسالة» ومثل ما نسب إلى الإمام أبي حنيفة.

وإذا عدنا إلى المؤلفين الذين اعتنوا بأصول الفقه في القرون الأولى،

فقلّما نجد منهم من ينتمي إلى المذهب المالكي، باستثناء القاضي عبد الوهاب (ت422هـ) وأبي الوليد الباجي (ت474هـ) اللذين لم تنشر كتبهما في الأصول نشراً كافياً. فأبو الحسن الكرخي والجصاص وأبو زيد الدبوسي والبزدوي كلهم من الحنفيين، وفخر الدين الرازي وإمام الحرمين والغزالي والآمدي كلّهم من الشافعيين، مما رسّخ في الأذهان أن مؤلفي المالكية لم يؤسسوا منهجاً مستقلاً وإنما لخّصوا ما كتب من قبلهم دون أن يرسموا طريقاً جديدة. فمختصر ابن الحاجب الأصلي وتنقيح القرافي ينظر إليهما كمختصرات لمحصول الرازي وأحكام الآمدي، ومن ثم صار مؤرخو هذا الفن يقولون: إن الشافعي هو أول من تناول أصول الفقه بالبحث والتأليف. ثم اعتقدوا أن الطرق التي اعتمدها الأصوليون في مناهجهم تنقسم إلى قسمين:

1 ـ المنحى الشافعي: ومعتنقوه يضعون القواعد المبدئية ثم يصدرون الأحكام وفقاً لهذه المبادئ، وقد اختصر ابن حزم هذا الرأي في قوله باعتقاد الأدلة قبل اعتقاد المدلولات. والمعروف أن المذهب الظاهري يكاد يكون تطبيقياً متطرفاً لمقولات الإمام الشافعي في التمسك بالنصوص افتراضاً لشموليتها لجميع النوازل.

2 ـ المنحى الحنفي: وهو أقرب إلى طريقة الاستقراء أكثر منه إلى الاستنتاج، حيث إن الأصوليين من الحنفية يضعون القواعد وفقاً لاستنباطات فقهائهم للأحكام الفرعية.

ولعلّ أهم ما يعترض سبيل الدارس في علم الأصول عامة كون مباحثه ابتدأت بعد أن قطع الفقه نفسه أشواطاً كبيرة في التطور والنمو وانتهت في الوقت التي احتاج إليها الفقيه ليتابع تطوره الأول.

فأصول كل مذهب جمعت لتسويغ مواقف أئمته سواء كانت لترجيح مجموعة من الأحكام الجزئية التي قد تخالف هذا المذهب أو ذاك، أو لتدعيم مواقف مبدئية مثل موقف الإمام الشافعي من اختلاف الحديث، وابن حزم في استيعاب النصوص لجميع النوازل.

أما المباحث في أصول الفقه المالكي خاصة فإنه لا يرى فيها ـ كما قيل ـ نظريات متكاملة مقررة في شكلها النهائي وشاملة لجميع المباحث الأصولية. كل

هذا جعل مؤرخي علم الأصول يقتصرون على ذكر مدرستين إحداهما: شافعية وأخرى حنيفية. وإذا أراد أحد هؤلاء المؤرخين أن لا يغفل المذهب المالكي، فإنه يكتفي بالإشادة بالدور الذي يعطونه المالكية للبحث عن المقاصد والحكمة في الشريعة. ومن هنا ساد الاعتقاد أن المالكية هم بمعزل عن أصول الفقه.

هذا غيض من فيض وقليل من كثير أشعر به يملأ إحساسي ويستحثني على البحث والكتابة في موضوع أصول الفقه المالكي رغم وُعُورة مسالكه، وتشتّت مادته، وسعة المجال لإدراك آفاقه وأبعاده.

ونحن إذ ننتصر للمذهب المالكي، ينبغي أن نأخذ بعين الاهتمام كل تلك الاعتبارات حتى تكون أبحاثنا هادفة مثمرة يكتسيها طابع الحيطة والضبط، ويعطيها حقها من البحث كي تستكمل صورتها المشروعة لها. ومن هذا المنطلق كانت هذه الرسالة التي أدرجتها تحت عنوان «أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي وتأصيله الفقهي للمذهب المالكي» مثالاً مصغراً في محاولة لدفع تلك الشبهات المنسوبة إلى المذهب، ورفع الإجحاف الذي لحق الأئمة المالكيين وفقهائهم بهدف التنقيص من قدراتهم العلمية وكفاءاتهم المعرفية. وقد كان لهذا الاختيار اعتبارات أخرى أجملها فيما يلي:

أولاً: اتصال الموضوع بأصول الفقه المالكي اتصالاً مباشراً خصوصاً «موطأ الإمام مالك» الذي كادت الأمة الإسلامية أن تجمع على تفضيله على أي كتاب بعد كتاب الله ﷻ.

والموطأ صورة حية ناطقة على مدى اهتمام مالك رحمه الله بعلم أصول الفقه تأصيلاً وتفريعاً.

ثانياً: الرغبة الملحّة في نفض الغبار مرة أخرى عن التراث الأندلسي وتقديمه ميسّراً حسب الإمكان.

ثالثاً: كون العصر الذي أدرسه ـ وهو القرن الخامس الهجري ـ يمثّل عصر ازدهار الحضارة الإسلامية بالأندلس فيبرز المساهمة الفعّالة في الفقه والأصول، والحديث والتفسير، وكافة فنون العلم والمعرفة بالمغرب تمشياً مع المشرق جنباً إلى جنب بعد أن عرفت هذه العلوم نوعاً من الضعف قلص من قيمتها كمّاً وكيفاً.

فكما نعلم أن أي علم من العلوم وأي فن من الفنون قد تحتويه مراحل ضعف ومراحل ازدهار، وهذا ما حصل بالفعل للعلوم الدينية عامة والفقه بصفة خاصة أيام الفتنة الأندلسية لا سيّما في عصر الباجي حيث نزلت بالعلماء مصائب من طريق الفتوى، فكثرت البدع بذهاب العلماء من جرّاء الحروب، وتعاطت المبتدعة منصب الفقهاء، وأصبح كل واحد يدّعي أنه على الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ولم يعد هناك من يرجع في شيء من أمر العقيدة إلى كتاب ولا سنّة؛ إذ اتخذ الناس رؤساء جهالاً فأفتوا بغير علم فضلّوا وأضلّوا..

وهكذا ماتت العلوم وتلاشت إلا عند بعض الناس. واستمرت الحال على موت العلم وظهور الجهل إلى أن منّ الله بطائفة تفرّقت بديار العلم وجاءت بلباب منه؛ كالقاضي أبي الوليد الباجي وغيره ممن رشّوا من ماء العلم على تلك القلوب الميتة، وعطّروا أنفاس الأمة الذفرة إلى أن تماسكت الحال وعاد الفقه إلى عصور ازدهاره الأولى. واستمر الأندلسيون زماناً يسيرون على خطى الشرق معجبين به، إلا أنهم أحسوا بعد حقبة من الزمن بشخصيتهم وراحوا يبدعون في العلوم وينافسون فيها المشارقة حتى أنجبت بلادهم علماء وشيوخاً في كل فن، فكانت لهم بذلك مساهمات جادة في مختلف المجالات العلمية. ومن حقنا ـ ونحن في هذا الصدد ـ أن نتساءل عن نوعية هذه المساهمة ومقدارها وحدودها وتطبيقاتها نصاً وروحاً.

رابعاً: الرغبة الأكيدة في إحياء سيرة القاضي الباجي وتجديد ذكراه لأن هناك من يجهل هذه الشخصية الإسلامية الفذّة التي وقفت صامدة أمام أعداء الإسلام، ودافعت عن المذهب المالكي بقلمها وكلمتها. إلى جانب محاولتها الناجحة في تأصيل المذهب المالكي وتثبيته في بلاد الأندلس.

لهذا كانت العناية بالفقه ومسائله طبيعية. وهذه العناية عند أصحاب الرأي والاجتهاد نجدها مصحوبة معهم طيلة مسيرتهم العلمية، ولعلها فريدة عند المالكية؛ وهي تأصيل المسائل والبحث لها عن جذور في النصوص من الكتاب والسنّة. لذلك فهي تنفي عن المذهب تهمة أو شبهة خلو مسائله من النصوص الشرعية، وذلك مما اضطلع به الباجي رحمه الله.

وإذا كان من شأن هذا البحث استخلاص الأصول المالكية وتنزيل الفروع عليها، فإنني في هذه العجالة لا أدّعي وضع خطة شاملة لاستخلاص تلك الأصول. فطبيعة هذا العمل ـ كما أسلفت ـ تقتضي مجهوداً جماعياً يشارك في إنجازه عدة مختصين في علوم الفقه والأصول.

والذي أردت أن أتناوله هنا، يقتصر على تبيان بعض مبادئ هذه النظريات كما ورد ذلك عند الإمام الباجي، ومحاولة تطبيقها على الفروع الفقهية الواردة في أمهات كتب المذهب المالكي بوجه عام والباجي على وجه الخصوص؛ أملاً في الوصول إلى توضيح المعالم التي قد تؤدي إلى معرفة الطريقة الموصلة إلى رسم هذا المنهج.

وهكذا، فبعد أن عملت جهدي المستطاع في جمع المادة، فكرت في تصنيفها فاعترضتني مرحلة صعبة كالتي اجتزتها في جمع المادة أو أكثر؛ لأن الموضوع بكر لم يسبق ـ فيما أعلم ـ أن أفرد بالبحث والكتابة بكيفية شاملة ولا بوسيلة يمكن أن تقرب ما تناثر وانتشر من مسائل فقه الباجي ومسلكه في الأصول في أمهات المصادر والمراجع لولا كتبه التي ألفها في هذا الفن وهي محدودة لم تلقَ حظها الوافر من النشر. فكان لزاماً عليّ أن أتصفح كل ما وصلت إليه يدي، وأن أبرز بحثاً جديداً يبين منهج الباجي في الاستدلال بالأصول وتطبيقاته لأول مرة.

نعم، هناك دراسات وتحقيقات علمية قيّمة قد تناولت الباجي بالبحث والدراسة حيث جاءت مستوفية سيرته خصوصاً، وقد أفادتني في الدلالة على المراجع التي تخص ترجمته، غير أن هذه الدراسات ـ وهي تعد على رؤوس الأصابع ـ لم تتناول فقه الباجي أو مسلكه في الأصول إلا بإشارة عابرة في فقرات محدودة.

وأما فيما يتعلق بتصنيف تلك المادة، فقد اعتمدت منهجاً يختلف باختلاف فقرات البحث وفصوله ومباحثه من وصفي تحليلي إلى وصفي مقارن. وهذه المنهجية تمثّلت عندي في تقسيم الموضوع من ناحية الشكل والتخطيط العام إلى مدخل تاريخي وثلاثة أبواب بالإضافة إلى مقدمة وخاتمة.

تحدثت في المدخل عن النواحي السياسية والاجتماعية والفكرية التي

شهدها العصر الذي عاش فيه الباجي. وتقديم هذه الدراسة التاريخية لم يكن عبثاً في الترتيب أو وليد مصادفة، وإنما إدراكاً لما تلعبه الأحداث والوقائع من دور عميق في تكوين هذه الشخصية أو تلك.

وإثر المدخل تناولت في الباب الأول «ترجمة الباجي» في نقط رئيسة لم أهدف من ورائها إلى التفصيل. فكانت فصول هذا الباب أربعة:

عرفت في الفصل الأول منها بالباجي صاحب الفقه والأصول، وذلك من حيث نسبه وألقابه وتاريخ ولادته ومسقط رأسه، ثم من حيث أسرته وأبناؤه.

وفي الفصل الموالي تحدثت عن «نشأة الباجي وتكوينه في المشرق». وقد درست هذا الجانب من حيث نشأته ودراسته بالأندلس وشيوخه بها. ثم من حيث رحلته إلى المشرق وشيوخه بالحجاز ومصر والشام وبغداد والموصل.

وفي الفصل الثالث حاولت حصر المهام الرئيسة التي قام بها الباجي بعد عودته إلى وطنه بالأندلس بعد رحلة في المشرق استغرقت ثلاث عشرة سنة، حيث اعتبرت عودته في العام (439هـ) نفساً جديداً استطاع بواسطته الأندلسيون وخاصة المالكيون منهم أن يتحرروا من قبضة ابن حزم الذي كان قد ساد فيهم ردحاً من الزمن بفضل جرأة رأيه وصواب طريقته في الاستدلال. وقد عنونت هذا الفصل بـ«عمل الباجي بعد عودته إلى الأندلس».

وأما الفصل الرابع فتحدثت فيه عن شخصية الباجي القوية وما خلفته من تراث إسلامي، لذلك فقد أدرجت هذا الفصل تحت عنوان «شخصية الباجي ومؤلفاته» فبيّنت الخصال الحميدة التي تحلّت بها هذه الشخصية وأوصافها وفضائلها بناء على شهادات المعاصرين للباجي ومن جاءوا بعدهم، مما بوّأه مكانة علمية رفيعة شهد له بذلك أعداؤه قبل أصدقائه. وبالنسبة لمؤلفات الباجي، فبعد محاولة حصرها وضبطها تبين لي أنّ من هذه المؤلفات ما طبع وهو موجود بين أيدينا، وأن منها ما لم يطبع وهو مخطوط، ومنها ما لم يطبع وهو في عداد المفقود، وقد حاولت أن أبيّن ذلك كلّاً في موضعه. وبعد محاولة الإلمام بأهم الجوانب المتعلقة بشخصية الباجي وترجمته، خلصت إلى موضوع البحث «الباجي وتأصيله الفقهي للمذهب المالكي» المؤلف من بابين تتخللهما فصول ومباحث.

تحدثت في الباب الأول منهما عن الأصول النظرية التي اعتمدها الباجي في استدلاله الشرعي فقسّمته إلى أربعة فصول:

الفصل الأول: «ما اتفق فيه الباجي مع مالك وبقية الأئمة»: ونجد هنا القرآن والسنّة ثم الإجماع، ذلك أن الاستدلال بهذه المصادر الثلاث من الأمور التي لا خلاف فيها بين الأئمة. هذا بغض النظر على أن الاستدلال بالقرآن أو بالسنّة أو بالإجماع يمكن أن يثير في تطبيقه مشكلات في التفسير، وغيرهما مما يدخل في مفهوم الاجتهاد لدى كل فقيه بصفة عامة.

الفصل الثاني: «ما اتفق فيه الباجي مع مالك وبعض الأئمة»: ونجد هنا الاستدلال بمجموعة من الأصول منها القياس، قول الصحابي، الاستصحاب، الاستحسان، سد الذرائع، الاجتهاد. فإذا ما استثنينا دليل القياس ـ إذ لم يخالف في حجيته إلا فقهاء الظاهرية ـ فإن باقي الأدلة العقلية التبعية التي هي صور للاجتهاد الواسع هي محل خلاف بين الفقهاء، إذ لم يتفقوا على حجيتها والعمل بها. فابن حزم لا يعتمد إلا القرآن والسنّة والإجماع وما عدا هذه المصادر فهو عنده من باب القول بالرأي في الدين. والشافعي المشهور بمقولته «من استحسن فقد شرع» يقف في مقدمة المنكرين للاستحسان، والغزالي الشافعي والشوكاني يرفضان الاستدلال بقول الصحابي وينكران أن يكون قوله ومذهبه حجة على الغير، في حين يرى السرخسي الحنفي أن الاستدلال بالاستصحاب ضرب من الجهل.

وهكذا لا يبقى سوى الإمام مالك الذي أعمل هذه المصادر كلها. ويبدو في «إحكام الفصول» أن الباجي موافق لمالك في الاستدلال بهذه الأدلة، مع الإشارة إلى أنه لم يورد في كتابه السالف الذكر الحديث عن العرف والمصلحة المرسلة وشرع من قبلنا، وهذه أيضاً من القواعد التي قام عليها الفقه المالكي. على أن الباجي من خلال تعليلاته الفقهية في «المنتقى» يبدو أنه أعمل تلك القواعد.

الفصل الثالث: «ما اتفق فيه الباجي مع مالك»: وهنا لا نجد سوى أصل واحد وهو الاستدلال بإجماع أهل المدينة وعملهم وذلك لما كان يتميز به هؤلاء عن غيرهم من فصاحة وبيان، زيادة على أنهم كانوا أعرف الناس

بأحوال التشريع ومقاصده. ولذلك كان الحق مع من قال بحجية إجماع أهل المدينة وفي مقدمة هؤلاء الإمام مالك رَحِمَهُ اللَّهُ، وتبعه في ذلك جماعة أصحابه ومن جاء بعدهم من علماء المذهب؛ كأبي الوليد الباجي الذي وجد في هذا الأصل ميداناً خصباً لنصرة آراء المالكية.

الفصل الرابع: «ما انفرد به الباجي مخالفة أو ترجيحاً»: ذلك أن الباجي وإن كان قد عوّدنا نصرة آراء المالكية، إلا أن هذا لم يمنعه من الإعلان عن موقفه المخالف والمعارض في أدب العلم للإمام مالك كلما اقتضى الأمر خلافاً، وإن لاحظ اختلافاً داخل مذهبه المالكي عمد إلى نوع من الترجيح حتى يعتنق الرأي الأقرب إلى السنّة وإلى ما يعتبره الصواب.

هذا، وقد ارتأيت أن تكون دراسة هذا الباب دراسة مقارنة ـ وفق ما أمكنت المقارنة ـ بين الأصول التي اعتمدها الباجي من جهة، وبين أصول أئمة المذهب أولاً وفي مقدمتهم الإمام مالك رَحِمَهُ اللَّهُ. ثم بيّن أصول فقه الباجي من جهة أخرى، وأصول جملة من علماء المذاهب الإسلامية الأخرى ممن عاصروه أو سبقوه أو جاءوا بعده ثانياً كالشافعي وابن حزم والسرخسي والغزالي والشيرازي وغيرهم..

وبعد هذا عدت لأثير في خاتمة هذا الباب قضية لها اعتبارها وأهميتها وهي تمسّ بصورة أوسع قضية تأثر الباجي بأستاذه الشيرازي في ميدان الجدل في أصول الفقه بصورة خاصة، وذلك أثناء اتصاله به وتتلمذه عليه طيلة إقامته ببغداد، وهي إقامة استهلّ بها حياة دراسية مشرقية دامت من (426هـ) إلى (439هـ).

وفي الباب الموالي «الباجي وتطبيقاته للجزئيات المالكية عبر أصول الفقه» فبعد استشارة ذوي الخبرة من أساتذتي الكرام، اجتمع لي الرأي أن أؤلف في هذا الجزء مسائل فقه الباجي لا تبعد خطتها عن مناهج ومصطلحات الفقهاء لأعالجها بالتحليل والمقارنة مسألة بعد أخرى، اتباعاً للطريقة المثلى التي توخّاها الباحثون لعلاج البحث في فقه الأئمة، بعد أن أقدم لبعض تلك المسائل بالتعريف المناسب، ثم أختمها بالترجيح ـ إن أمكن ـ للعمل وأخذ العبرة. فكانت دراستي لهذه المسائل تهدف إلى أمرين:

أولاً: مقارنتها بين فقه الإمام مالك وغيره من فقهاء المذهب المجتهدين

وفي مقدمتهم الإمام الباجي، مع الانتقال بها إلى ذكر من اختار الأخذ بمذهب مالك أو مذهب غيره من أئمة المذاهب الأخرى. كما أشير أحياناً إلى بعض من أخذ بمذهبه ـ أو لم يأخذ ـ من مشهوري علماء التابعين، أو وافق في القول به من أصحاب المذاهب غير الأربعة كابن حزم.

ثانياً: إبراز الأصول النظرية ـ التي تمت دراستها عند الباجي في الباب قبله ـ وذلك بكيفية عملية، ومدى تطبيق الباجي هذه النظريات على الفروع الفقهية الواردة في أهم مؤلفاته كـ«المنتقى» و«فصول الأحكام»...

وأشير هنا إلى أن الاختلاف بين المذاهب الفقهية الإسلامية في تلك الفروع ليس اختلافاً في الدين وهيمنة الشريعة على أعمال المكلفين، وإنما هو اختلاف في التعرُّف على جزئيات الشريعة وأحكامها التفصيلية. وهو ليس اختلافاً في الأحكام التي أدلتها قطعية، وإنما هو اختلاف فيما كان دليله ظنياً فحسب. ثم هو بعد ذلك ليس اختلافاً قائماً على التشهي والتعصب، وإنما هو نتيجة لاختلاف الرأي والاجتهاد بناء على اختلاف طرق البحث والاستنتاج والاستنباط بين المجتهدين.

ولذلك فلا أثر في اختلاف المذاهب الفقهية لأية أنانية شخصية أو عصبية قبلية أو إقليمية، وكل الأئمة أصحاب المذاهب ـ رضوان الله عليهم ـ كانوا مخلصين في التعرُّف على أحكام الشريعة من مصادرها وأصولها وتتبُّع الدليل وابتغاء الحق. ولم يكن قصدي هنا أن أبحث فقه الباجي كامِلاً، إذ لو تتبّعت ذلك كله لما اتسع لذلك هذه الرسالة كلها لأن أبا الوليد كان عبارة عن دائرة المعارف الكبرى أفاد منها خلق كثير لا يحصى عددهم، ولأن فقهه واسع لا يناسبه موضوع بحث من المعتاد أن يكون قصيراً، فاكتفيت ببعض النماذج من فقهه مرتبة على أبواب الفقه الإسلامي العامة، وتركت الباقي إلى فرصة أخرى بحول الله.

وبعد الخاتمة التي أجملت فيها أهم خلاصات البحث واستنتاجاته، ذيّلت عليه بفهرس عام ابتداء بفهرست الآيات القرآنية، ثم فهرست الأحاديث النبوية، ففهرست المصادر والمراجع التي اعتمدتها في هذه الدراسة، وختاماً بفهرست الموضوعات.

هذا مجمل تخطيط الموضوع في نقطه الرئيسة العامة، يأتي تفصيل مسائله في الفهرست هدفاً إلى تجنب التكرار.

بعد هذا العرض السريع، يتضح أنني حاولت ألّا يكون دوري في البحث مقتصراً على جمع المادة وتقديمها في أمانة وحسب رغم ما قاسيت في ذلك ـ يعلم الله ـ بل حرصت مع جمعها وتأليفها وترتيبها ومقارنتها على أن أضيف إليها ملاحظات تفرضها طبيعة البحث.

ولا أريد هنا أن أقوم بتشخيص الجهود التي استوجبها إعداد هذا البحث والمتمثلة بصورة عامة في ذلك الواصل الدؤوب مع التراث الفقهي والأصولي من تقصّي الحقائق والجزئيات إلى قراءة النصوص وتقليب المؤلفات وسبر أغوارها وتفهُّم عباراتها، فضلاً عن الرجوع إلى تحقيق تلك النصوص في مظانها عند وجودها. فهذه الجهود كلها تعتبر من طبيعة البحث العلمي، لذا لم يصبني أي بطر من جرّائها لأنها مهما عظمت وتعددت لا يمكن أن تزعم لنفسها أنها قالت الكلمة الفصل وبلغت النتيجة النهائية.

إنما أردت فقط أن أنبّه إلى حقيقة أخرى ربما شكلت بمفردها في المستقبل عائقاً أمام الباحث المتخصص، ألا وهي ندرة المصادر المالكية وخصوصاً ما كتب منها في علم الأصول. ولعل هذا النقص راجع إلى أن هذه المصادر قد ضاعت فيما ضاع من تراثنا وثقافتنا مما قصرت عن الوصول إليه أيادي الباحثين، أو أنها وجدت لكنها لم تلق بعد حظها الوافر من التحقيق والنشر وإلّا فهو الكسوح الدائم والقصور المقيم. ولا شكّ أننا في هذا الوقت وأكثر من غيره أحوج ما نكون إلى ذلك المخزون الثقافي الثمين. لذلك لا بدّ من بذل المزيد من الجهود والاجتهادات والمجاهدات لإخراج ذلك التراث من مظانه وتقديمه ميسراً حسب الإمكان، وذلك بعد دراسته وتحقيقه تحقيقاً يناسب موضوعاته.

هذا وإني لا أدّعي الكمال فيما كتبت، فما أراه اليوم قد لا يكون رأيي غداً. وما أتمناه هو أن يكون هذا البحث بادرة طيبة لبحوث أخرى مستقبلية في هذا المجال خدمة للإسلام بصفة عامة والمذهب المالكي بأخص. وحسبي أني لم أعمد إلى خطأ أو هفوة أو نسيان، ولم أقصد إلى تحريف أو تبديل أو تشويه، وما قد يوجد من ذلك إن هو إلّا زلّة قلم أو فلتة لسان، يشفع لي في ذلك أنها خطوة أولى في ميدان البحث العلمي المتخصص أرجو أن أكون قد أفلحت في تخطّيها، وأسأل الله أن تتلوها خطوات أكثر توفيقاً.

وفي الختام، أشعر أن في عنقي واجب امتنان وتقدير لأستاذي المشرف، العلّامة الفاضل، خادم السنّة النبوية الشريفة في ظلال كتاب الله العزيز ومعلم الجيل في عصره، الدكتور فاروق حمادة لما لقيته منه من صادق العطف وكريم العناية، وما بذله لي من وقته وعلمه وخيرته جزاه الله أحسن الجزاء. كما أشكر الذين لهم فضل تعليمي وإرشادي وتوجيهي سواء أكان ذلك في حقل هذه الرسالة أم في غيرها، والله سبحانه أسأل أن يوفقني لما يحبه ويرضاه، وأن يسدد خطاي هو حسبي ونعم الوكيل.

خالد وزاني

مدخل تاريخي

لمحة عن بيئة الباجي

المبحث الأول: الحياة السياسية واضطرابها.

المبحث الثاني: الحالة الاجتماعية ومظاهرها.

المبحث الثالث: الحياة العلمية: بعض عواملها.

لا يخفى على ذي مسكة أن ترجمة شهير من مشاهير الرجال على اختلاف طبقاتهم، وذكر أحوالهم وأخلاقهم الفاضلة وبيان ما يقوم به هؤلاء من الأعمال أيام حياتهم، هي من أنفس الذخائر التي تذخر وتقتنى، ومن أعزّ الأشياء التي يحفظها السلف للخلف، ومن الأمور التي تهز أهل الهمم للاقتداء بهم، والسير على مناهجهم. كيف لا، وإن ذلك مما يحيي آثارهم، ويخلد لهم الأثر الحسن على ممر العصور، حتى إذا نشأت الناشئة، ونضجت أفكارها، ودخلت في معترك الحياة، وسبرت تلك الصحائف البيض التي رقمت فيها الأعمال المجيدة، تلك الأعمال التي قام بها هؤلاء الرجال أيام حياتهم، وبذلوا الغالي والنفيس في سبيلها، حذت حذوها، واتخذت ذلك برنامجاً لها لتمزق غيوم الأوهام عنها، حتى تصبح تلك الناشئة أمة راقية بالعلم والكمال والمفاخر والخصال، وشعباً ناضجاً مثقفاً يمثل الهدى لطرق شتّى.

إن كل من سبر التاريخ وطالع الكتب الكثيرة في طبقات الرجال، رأى أن جميع الطوائف على اختلافها سيّما الإسلامية قد جمع كل منها رجال طائفته وأعيانها في مجموعة يحيى بها أمرهم ويخلد لأجلها ذكرهم.

والحديث عن حياة إنسان وما خلفه من تراث أو ذكر أو مقام، لا بدّ أن يتسع ليشمل حقبة من التاريخ بأحداثها السياسية والاجتماعية البارزة، واتجاهاتها العلمية والفكرية المميزة، كما يستلزم الإلمام بالبيئة التي نشأ فيها، والظروف التي رافقته من بداية حياته إلى نهايتها، ومكونات شخصيته، والدوافع التي دفعته إلى إنجاز ما أنجزه من إنتاج علمي، أو ما قام به من عمل أو ترحال، ليتأتى بذلك تحديد مكانته بين أهل زمانه، وإعطاء صورة مكتملة عنه.

فدراسة شخصية إذاً، هي دراسة المجتمع كله؛ لأنها تستقطب تاريخ تلك الفترة.

والعصر الذي عاش فيه الباجي ـ القرن الخامس الهجري ـ حافل بوقائع لا تخلو من هزات وتقلبات أصابت نظام الحكم وميادين السياسة، وشملت الحياة الدينية والعلمية ومظاهر الحضارة. وما كانت هذه الأحداث التي استمرت قرابة عشرين عاماً، والتي أطلق عليها المؤرخون المسلمون اسم «الفتنة البربرية الكبرى»[1] لتحصل على ما حصلت عليه من أهمية واهتمام، وتثير ما أثارت من جدل ونقاش، لولا أنها جاءت مباشرة بعد بلوغ الخلافة الإسلامية في إسبانيا ذروة العظمة والمجد.

فكيف إذاً، جاز لدولة قوية منيعة، كتلك التي بناها عبد الرحمٰن الناصر، ودعمها الحاجب المنصور وابنه الحاجب المظفر، أن تنهار وتتداعى فجأة، ولم يمض على وفاة الأخير غير عامين لم يلحظ قبلهما في الدولة أي أثر من آثار الضعف، أو علامة من علامات الوهن؟

(1) وذلك بسبب الدور الكبير الذي قام به البرابرة في هذه الفتنة بالقضاء على الحكم الأموي.
انظر: الأدب الأندلسي: د. أحمد هيكل، ص79.

المبحث الأول

الحياة السياسية واضطرابها

يعتبر القرن الرابع الهجري ـ العاشر الميلادي، ذروة لعظمة التاريخ الأندلسي وأوج الحضارة الأندلسية. فقد كان في الحقيقة العصر الذي نضجت فيه الحضارة الإسلامية في الغرب والشرق على السواء. فالحضارة التي ابتدأت بقيام الدعوة الإسلامية، سارت في طريق الرقي تدريجياً حتى بلغت ذروتها في القرن الرابع الهجري. وفي هذا القرن أيضاً، بلغت المعارف الإسلامية حداً جعلها تستفرغ حضارات العالم المتحضّر قبلها في قالب إسلامي متميز[1].

أما في الأندلس[2]، فقد كانت تلك الحقبة امتداداً لحكم الأمويين الذين دخلوها منذ عام (92هـ ـ 710م)، والذين تعاقبوا على حكمها واستمروا رغم الانقلاب العباسي في المشرق عام (132هـ ـ 750م) وكان أبرز هؤلاء الحكام وأعظمهم أثراً:

1 ـ عبد الرحمٰن بن محمد الملقب بالناصر (300 ـ 350هـ/ 912 ـ 961م).

2 ـ الحكم بن عبد الرحمٰن الملقب بالمستنصر (350 ـ 366هـ/ 961 ـ 976م)، وهما دون شك أعظم من عرف الجناح الغربي للعالم الإسلامي من حكّام. وقد قاما بحركة عمرانية واسعة النطاق جعلت الأندلس تتفوّق على

---

(1) المجمل في تاريخ المغرب والأندلس: عبد الحميد العبادي، ص110.

(2) المراد بالأندلس إسبانيا الإسلامية بصفة عامة. أطلق هذا اللفظ في بادئ الأمر على شبه جزيرة إيبريا كلها على اعتبار أنها كانت جميعها في يد المسلمين، ثم أخذ لفظ (أندلس) يقل مدلوله الجغرافي شيئاً فشيئاً تبعاً للوضع السياسي الذي كانت عليه الدولة الإسلامية في شبه الجزيرة، حتى صار لفظ (أندلس) آخر الأمر قاصراً على مملكة غرناطة الصغيرة، وهي آخر مملكة إسلامية في إسبانيا.
ينظر: في تاريخ المغرب والأندلس: د. أحمد مختار العبادي، ص19؛ رحلة الأندلس: د. حسين مؤنس، ص22؛ إشبيلية في القرن الخامس الهجري: صلاح خالص، ص19.

سائر المعمورة في ذلك الوقت[1]. حتى إذا استخلف ولي العهد هشام (366 ـ 399هـ/ 976 ـ 1009م)، أخذت الأمور تتدهور في البلاد، ذلك لأنه ولي الحكم وهو صغير لم يناهز الحلم[2]. فنشأ صراع حاد بشأن الوصاية على هذا الخليفة الصغير، انتهى بسيطرة الحاجب[3] المنصور بن أبي عامر[4] الذي غدا الحاكم الفعلي للبلاد عوضاً عن الخليفة هشام[5].

ويكبر الخليفة الصغير ليرى نفسه أسيراً داخل قصره، ليس له من الحكم إلا الاسم، فيستنهض العائلة الأموية ومواليها ـ وهي كبيرة في الأندلس ـ لاسترجاع سيادتهم. وينشق الناس فرقتين، ويدور الصراع حول العرش، ويقتتل الناس، وتهدم الدور والأبنية، وتنهب الأموال، وتسفك الدماء، ويتصارع الجيش في حروب أولها انشقاق، وأوسطها خناق، وآخرها فراق بلا لقاء... وتستمر هذه الفتنة سنوات طوال لا ينجو منها إلا ذو حظ، وتنتهي

---

(1) في الأدب الأندلسي: جودت الركابي، ص20؛ المجمل في تاريخ المغرب والأندلس، ص128.

(2) المجمل في تاريخ المغرب والأندلس، ص133؛ ونفح الطيب: للمقري، ج1/ 428.

(3) كان هذا اللقب مخصوصاً في الدولة الأموية والعباسية بمن يحجب السلطان عن العامة ويغلق بابه دونهم أو يفتحه لهم على قدره في مواقيته. وأما في الدولة الأموية بالأندلس فكانت الحجابة لمن يحجب السلطان عن الخاصة والعامة ويكون واسطة بينه وبين الوزراء فمن دونهم، فكانت في دولتهم رفيعة غاية كما هو في أخبارهم، ثم لما جاء الاستبداد على الدولة، اختص المستبد باسم الحجابة لشرفها، وكان المنصور بن أبي عامر وأبناؤه كذلك.
انظر: مقدمة تاريخ ابن خلدون، ص299.

(4) هو أبو عامر محمد بن عبد الله بن أبي عامر محمد بن الوليد بن يزيد بن عبد الملك بن عامر المعافري القحطاني. نزح آباؤه من قبل إلى الأندلس مع الجيوش الفاتحة أيام طارق بن زياد وموسى بن نصير. وكان موطنه في إسبانيا قرية تسمى (طرش)، عيّنه هشام المعروف بالمؤيد حاجباً له سنة (368هـ)، وبه بدأ عصر الحجابة التي اتخذها ستار التحقيق أطماعه.
ينظر: رحلة الأندلس، ص25؛ المجمل في تاريخ الأندلس، ص132؛ المعجب في تلخيص أخبار المغرب: عبد الواحد المراكشي، ص45.

(5) ونلاحظ هنا تشابهاً يستلفت النظر بين الخليفة والبابا. ذلك أن الخليفة في هذا العصر صار رئيساً روحياً فقط لجميع المسلمين، ليس له سلطة سياسية.
ينظر: ما كتبه آدم ميتز في هذا الشأن في كتابه «الحضارة الإسلامية»، ج1/ 277.

بسقوط الأسرة الأموية (422هـ ـ 1030م)، وانقسام الأندلس إلى عدد من الدويلات التي سميت فيما بعد «دول الطوائف».

في غضون هذه الأحداث، توفي المنصور بن أبي عامر سنة (392هـ) تاركاً وراءه ملكاً عضوضاً لم يستطع ولداه عبد الملك وعبد الرحمٰن أن يقوما به، كما لم تترك سياسته من بني أمية من يصلح لقيادة مسلمي الأندلس[1]. فتولى على الخلافة عدد من الخلفاء الضعاف في فترة زمنية قصيرة، كان منهم من أقام سبعة عشر شهراً ولم تتجاوز طاعته فرسخاً، ومنهم من لم يكن بيده من الخلافة إلا الرسم. والفترة الباقية من العصر الأموي بالأندلس، مليئة بالفتن والاضطرابات، تصارعت فيها العناصر المختلفة في الدولة كالبربر والصقالبة وأهل قرطبة، وخربت فيها مدن عامرة كالزهراء والزاهرة[2]. واستمرت هذه الحركات فأكلت كثيراً من الحكام والولاة، وكثيراً من الرجال والنساء، ويكفي للدلالة على مدى انقسام الدولة واضطرابها في هذه الفترة، أن عدد الخلفاء الأمويين الذين حكموا فيها كان يزيد على عدد الخلفاء الذين حكموا قبلهم منذ بداية الدولة الأموية في الأندلس[3] حتى لقد قال ابن حزم متحسراً ساخراً: «اجتمع عندنا بالأندلس في صقع واحد أربعة خلفاء كل واحد منهم يخطب له بالخلافة بموضعه، وتلك فضيحة لم يرَ مثلها، أربعة خلفاء رجال في مسافة ثلاثة أيام كلهم تسمى بالخلافة وإمارة المؤمنين»[4].

---

(1) مذكرات الأمير عبد الله: ليڤي بروڤنسال، ص15.

(2) وهي مدينة شرقي قرطبة، بناها المنصور بن أبي عامر لنفسه ليتخذها مكاناً له لنزله بعدما تم له ما أراد من الاستقلال.
ينظر: المجمل في تاريخ المغرب، ص135؛ موسوعة التاريخ الإسلامي: أحمد شلبي، ج4/ 39.

(3) فقد كان اتخاذ الخليفة نساء من غير مبالاة بأصلهن، وإن كان معظمهن من جواري الترك والروم، سبباً في إيجاد كثير من الاضطرابات داخل البلاط وفي المناصب الإدارية العليا، فكانت كل سيدة تحابي من يتصل بها من الأقارب والأولياء، وترفَعُهم ما استطاعت.
ينظر: الحضارة الإسلامية، ج1/ 272؛ في تاريخ المغرب والأندلس: أحمد مختار العبادي، ص274.

(4) نقلاً عن المعجب من ص63 إلى ص68.

ويمكن القول: إن الدولة الأموية انتهت في الأندلس انتهاء حكمياً بوفاة الحكم من حيث هي أسرة مالكة ملكاً حقيقياً، فالخلفاء الذين تولوا من بعده كانوا مجرد أشباح وصور ليس لهم من الأمر شيء. وكانت دولة بني أمية كالرجل الذي فقد صحته، وبقي ينازع الموت البقاء. مما دعا أبا علي الحسن بن رشيق (390 ـ 463هـ) إلى القول:

مما يزهدني في أرض أندلس سماع معتضد فيها ومعتمد
ألقاب مملكة في غير موضعها كالهر يحكي انتفاخاً صولة الأسد[1]

والأنكى من ذلك، أن كل فريق كان يستعين على خصمه بنصارى الشمال، وكان هؤلاء يرون فرصتهم في الحصول على حصون ومواقع نظير إجابتهم طلب النجدة، بحيث إن ما استولى عليه محمد بن أبي عامر، استرده النصارى من المسلمين في هذه الفترة[2] وكان قول الشاعر الأندلسي أصدق تعبير لما حدث في هذه المناسبة:

حثوا رواحلكم يا أهل الأندلس فما البقاء بها إلا من الغلط
الثوب ينسل من حافاته وأرى ثوب الجزيرة منسولاً من الوسط

على أن أصحاب الأطراف أو ملوك الطوائف، كانوا يعترفون بالسيادة العليا للدولة، ويقدمون للخليفة الدعاء في المساجد ويشترون منه ألقابهم، ويرسلون إليه الهدايا في كل عام[3].

وخلاصة القول: إن هذه الحالة السياسية الممزقة التي اتسمت بتتابع حكام أمويين وبربر وعرب، وتعدد انسحاب جيش منهزم ودخول آخر منتصر، حيث شاع التدمير والسلب وكل أعمال العنف وأصنافها، كان لها صدى يتردد في جوانب المجتمع الأندلسي. ومن هنا لا نتوقع رفاهية للشعب كله، أو عدالة تسود الجميع، أو ظلاً ممدوداً يطمئن إليه أهل الأندلس.

---

(1) انظرها في: المعجب، ص105؛ والبيتان شهيران لابن رشيق القيرواني.
(2) ينظر: الفكر السامي: الحجوي الثعالبي، ج2/ 165؛ المجمل في تاريخ المغرب والأندلس، ص140.
(3) الحضارة الإسلامية: آدم ميتز، ج1/ 20.

المبحث الثاني

الحالة الاجتماعية ومظاهرها

أدّت المصائب التي ابتلي بها الأندلسيون على المستوى السياسي من نكبات ومنازعات حول الحكم إلى فساد الحياة الاجتماعية وانتشار الفوضى واضطراب حبل الأمن، وسيادة العصبية والتمايز العنصري بين أفراد المجتمع بفعل تمازج الأجناس والأقوام المتعددة. وكنتيجة لذلك، ظهرت شعوبية جديدة لتمجيد عنصر المولدين والعناصر العجمية على حساب العرب، والتنقيص من قدرهم والفخر عليهم، مع ما رافق ذلك من جدال أهل الملل للمسلمين، وتطاولهم على دين الحق، وعلى نبي الهدى ﷺ.

لهذا إذا نظرنا إلى التركيب الاجتماعي في بلاد الأندلس، فسنجدها قد احتوت خليطاً من الأجناس، وتعرضت إلى كمٍّ من الثقافات، وخاضت كثيراً من الحروب هجوماً أو دفاعاً، وباشرت ألواناً من الفتن والثورات، واستولى على ساحة حكمها عدد من الحكام.

هذا الوضع المحرج وإن كان أمراً عادياً في أي عصر وفي أي مجتمع، إلّا أنه أعطى للأندلس طابعاً خاصاً جعلها متميزة عن باقي الثغور الإسلامية في هذا العصر، القرن الخامس الهجري ـ الحادي عشر الميلادي، وأفرز عدداً من المظاهر منها تنوّع عناصر المجتمع، هذه العناصر التي كانت مرتبطة أحياناً بوشائج منحلة، وأحياناً أخرى بوشائج متماسكة بالرغم من الفوارق الجغرافية أو الإثنية، كالنسب أو العشيرة أو الدين..[1].

ومن أبرز العناصر التي ضمتها شريحة المجتمع الأندلسي، هناك العرب ومنهم نزاريون وقحطانيون، ثم البربر وكانوا ينتمون إلى قبائل مختلفة متنافرة، والإسبان وهؤلاء أغلبهم كاثوليك، ثم الصقالبة وكانوا من المماليك الذين كان

(1) إشبيلية في القرن الخامس الهجري، ص25.

تجار الإغريق والبنادقة يجلبونهم إلى بلاد الأندلس ويبيعونهم صغاراً فينشؤون نشأة إسلامية. ثم إلى جانب هذه العناصر، هناك المولدون من تزاوج العرب بالبربر، أو العرب بالإسبانيات حيث تفشّت ظاهرة التزوج من النصرانيات تفشياً فاحشاً سواء بين أفراد الأسرة الحاكمة، أو بين عامة الأندلسيين تبعاً لهم[1].

والجدير بالإشارة، أن كل عنصر من هذه العناصر المتطاحنة فيما بينهم، قد أخذ حظه من الملك والسلطان، فكان البربر في الإقليم الجنوبي، والصقالبة بشرق الأندلس، والعرب في أنحاء شبه الجزيرة الأندلسية[2]. ثم كان من نتائج هذا التعدد وذلك الاختلاف الجنسي، شيوع أديان متعددة، منها الإسلام، واليهودية، والنصرانية. وكان لكل دين معتنقون لهم عاداتهم وتقاليدهم ومكانتهم. وقد ضرب المسلمون المثل الأعلى في حسن المعاملة وصلاح الحكومة[3].

إن هذه العناصر والفئات التي كوّنت المجتمع الأندلسي، قد أعطت لاختلاف أصولها وأديانها لهذا المجتمع، صفات خاصة به قلّ أن نجدها في مجتمع آخر. ودفعت حكّام البلاد وأمراءها إلى أن يعتبروا هذا الوضع المعقد، ويبذلوا الجهود لضبط الأمور وتحقيق الانسجام والتوفيق اللذين يقتضيهما ذلك الوضع، مستعملين في ذلك ما يرونه من وسائل فعّالة[4]، وفي

---

(1) لعلّ هذه الكثرة والاختلاف في الأجناس يرجع سببها أيضاً إلى الحروب التي شهدتها الأندلس منذ الفتح العربي إلى أواخر القرن الخامس الهجري.
ينظر: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة: للشنتيري، ق1، م2/ 693.

(2) ينظر: ظهر الإسلام: أحمد أمين، ج3/ 2؛ تاريخ الإسلام السياسي: حسن إبراهيم حسن، ج1/ 401.

(3) مجالي الإسلام: حيدر بامات، ص121.

(4) فقد أنشأ الحكم المستنصر داراً سماها «دار الصدقة»، ولكن يبدو أن التعرض للصدقات في الأندلس كان قاصراً على كل محتاج معذور، أما القادر على الكسب، فكان يتجه إلى حرفة تكفيه وتعينه على الحياة رغم ما كان يعانيه من فقر شديد.
ينظر في هذا الشأن: تاريخ الأدب الأندلسي عصر سيادة قرطبة: إحسان عباس، ص40.

مقدمتها القوة للوصول إلى هذا الهدف، ومنح دولتهم بناء متيناً يشبه بناء الخلافة الشرقية في أوج مجدها، أو بناء الدولة الفارسية أو البيزنطية، آخذين بعين الاعتبار العناصر المختلفة التي يجب أن تبقى دائماً في خضوع تام للسلطة الحاكمة[1].

ويبدو أن حكّام الأندلس المسلمين، لم يستطيعوا تحقيق ذلك إلا في قرن واحد فقط، هو القرن الرابع الهجري حيث بلغت الدولة الأندلسية الإسلامية أوج سلطانها، ووصلت حضارة المسلمين ذروة ازدهارها. أما فيما عدا ذلك، فقد كانت هذه البلاد مسرحاً لاضطرابات دموية ونزاع مرير قاسى فيه سكانها أصعب الأزمات.

كان من الطبيعي إذاً أن تتواجد داخل المجتمع الأندلسي الذي يقوم على هذا الأساس، طبقات اجتماعية متفاوتة فيما بينها من حيث المركز الاجتماعي والقوة والنفوذ. فالزراعة وسيلة الحياة الرئيسة أنشأت طبقتين:

الأولى: طبقة الملّاكين العقاريين، وهي أغنى طبقات المجتمع وأكثرها ثراء. وقد أطلق عليها «الارستقراطية» أو «الخاصة». وتتكوّن من الأمراء وعلى رأسهم السلطان أو الحاكم الذي له سلطان المادة والقوة والحكومة، إلى جانبهم الوزراء والشعراء والكتّاب وبقية وجوه الدولة، تتمتع بالثراء وتسهر في المجون واللهو والترف[2]. وتبعاً لذلك فهي القابضة على زمام الحكم والمسيرة لدفة الأمور، والموجهة للثقافة والفن بما فيه من عمارة وأدب وغناء...

الثانية: وهي الطبقة الوسطى من الفلاحين الذين يرتبطون بالمالكين برباط التبعية[3]. ولا شكّ أن الفلاحين كانوا يكوّنون الأكثرية الساحقة من

---

(1) ينظر: إشبيلية في القرن الخامس الهجري، ص33؛ في الأدب الأندلسي: جودة الركابي، ص41.

(2) ينظر: إشبيلية في القرن الخامس الهجري، ص39؛ الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ق1، م1، ص136.

(3) الذخير، ق4، م1، ص136.

أبناء الأندلس، إذ كانت البلاد تعتمد في عيشها على الزراعة قبل كل شيء. غير أن أثرهم في الحياة العامة لم يكن ذا بال، مع أنهم كانوا يتحملون وزر سوء الأوضاع والاضطرابات، فضلاً عن تعسف المالكين وجور جامعي الضرائب، وكانوا هم أكثر من يصاب بالحروب الداخلية المستمرة آنذاك[1]. فلا تكاد الحرب تنشب بين أميرين حتى تحرق المزارع، وتخرب البساتين خارج أسوار المدن التي يعتصم فيها سكانها[2].

أما الصناعة والتجارة، فقد خلقتا طبقة من أصحاب الأعمال الذين لم تسمح لهم على وجه العموم وسائل عملهم، ولا الظروف القائمة في البلاد بالحصول على ثروات ضخمة. ولكنها مع ذلك تعيش في مستوى معيشي معين، يختلف ارتفاعاً وانخفاضاً باختلاف الأشخاص وأعمالهم، وباختلاف الظروف العامة. وقد ظلّت هذه الطبقة تنقلب في ساحة المجتمع تعاني من قساوة الإقطاع لإثقالها بالجزي والضرائب الباهظة التي فرضت عليها وقت الحروب، إلى جانب تلك التي كانت تقدمها لحكّام الإسبان[3].

وإلى جانب هذه الطبقات، كانت المدن الكبرى تحفل بعدد كبير من الناس يكسبون العيش بواسطة الأعمال الكثيرة التي تتطلّبها الصناعة والتجارة، أو بتأجير قوتهم على العمل إلى الطبقات الأخرى لتنفيذ أغراضها، ولكل ما يمكن أن تحتاج المدينة إليه من نشاط وخدمات. لقد اعتاد المؤرخون أن يطلقوا على هذا الخليط من الناس اسم «العامة».

هكذا كان يتشكل التركيب الاجتماعي داخل الأندلس خلال عصر الباجي: طبقة ناعمة مترفة، أو لاهية مستهترة، وأخرى تعاني ألوان التعسف

---

(1) ذلك أن الصخب والاضطرابات والحروب بين العرب والبربر والصقالبة قد بدأ مبكراً واستمر استمراراً يكاد يكون متصلاً، ولم يهدأ إلّا تحت ضغط القوة، وكان يهدأ لتبدأ ثورة عارمة أخرى عندما تتوالى أو تضعف هذه القوة.
ينظر: موسوعة التاريخ الإسلامي، ج4/ 37.

(2) إشبيلية في القرن الخامس الهجري، ص40 وما بعدها.

(3) إشبيلية في القرن الخامس الهجري، ص70؛ الإسلام في المغرب والأندلس: ليڤي پروڤنسال، ص302.

والتنكيل، من بينها الناسكين العابدين والوارعين الزاهدين[1]. إلّا أن هذه العناصر وتلك الطبقات رغم تمايزها، لم تكن تفصلها دائماً خطوط عميقة جداً، وإنما كانت تتشابك في أطرافها بشكل يختلف شدة وضعفاً باختلاف الظروف والطبقات والأفراد.

هذه بشكل عام أهم المظاهر التي أفرزها المجتمع الأندلسي وحملت في طياتها عوامل السقوط والانهيار، مع ما رافق ذلك من ظهور الترف والبذخ، وهذه ظاهرة اشترك فيها جميع ملوك الطوائف. لكن إذا جاوزنا هذه الناحية الاجتماعية والتي قبلها إلى نواحي العلوم والفنون والآداب، وجدنا الأندلس في أخصب عصورها على الإطلاق.

(1) فقد كان القاسم المشترك بين جلّ حكام الأندلس زمن ملوك الطوائف هو ظلم الرعية، وكان ظلمهم لها يتخذ عدة أشكال. . وهذا كان يجعل الرعية تمل الحاكم وترغب عنه علّها تجد في غيره المخرج ولو إلى حين. ولعلّ هذا أيضاً من أسباب تعدد حكام الأندلس.
ينظر: الإسلام في المغرب والأندلس، ص302.

المبحث الثالث

الحياة الفكرية: بعض عواملها

لم تكن الحركات الثقافية والفكرية في الأندلس بلا ريب في يوم من الأيام أكثر ازدهاراً منها خلال القرن الخامس الهجري، عصر القاضي أبي الوليد الباجي. فبالرغم من الاضطرابات السياسية والفوارق الاجتماعية التي شهدها هذا العصر، فقد أتمت فيه أكثر العواصم الأندلسية أهمية بما لها من فاعلية فنية وأدبية تهاوي قرطبة التي كانت في العصر الأموي أكثر حاضرة للعلم يؤمها العلماء، وتكاد ترتكز فيها الدراسات العلمية. وإنها لظاهرة من أبرز ظواهر عصر الطوائف، أن يكون معظم الملوك والرؤساء في طليعة الأدباء والشعراء والعلماء كعمر بن الأفطس صاحب «بطليوس»، والمعتضد والمعتمد صاحبي «إشبيلية»، والمعتصم بن صمادح صاحب «المرية».. وغيرهم، وأن تكون قصورهم منتديات زاهرة، ومجامع حقة للعلوم والفنون والآداب، وأن يحفل هذا العصر بجمهرة كبيرة من العلماء والكتّاب والشعراء الممتازين أمثال: العلّامة ابن حزم (ت456هـ)، والمؤرخ ابن حيان (469هـ)، والشاعر ابن زيدون (462هـ)، وغيرهم من المفكرين ومنهم بعض قادة الفكر الأندلسي، والفكر الإسلامي بصفة عامة[1].

وكان من بين ما ساعد على هذا الازدهار، انقسام الأندلس إلى دوليات صغيرة مما أدى إلى تعدد الحواضر وتنافس الملوك والأمراء تنافساً حامياً في رعاية العلم والعلماء[2]، إذ غدا بلاط هؤلاء في كل من طليطلة وباداجور

(1) تراجم إسلامية شرقية وأندلسية: عبد الله عنان، ص289؛ ظهر الإسلام، ج3/ 8 ـ 10.

(2) فقد كان الملوك يفاخرون بجمع الكتب حتى كان لكل ملك من ملوك الإسلام الثلاثة الكبار بمصر وقرطبة وبغداد في أواخر القرن الرابع الهجري ولع شديد بالكتب، وكان الحكم المستنصر مثالاً نادراً للخليفة المحب للعلم، فقد كان يبعث رجالاً إلى جميع بلاد المشرق ليشتروا له الكتب عند أول ظهورها. وكان فهرس مكتبه يتألف من أربعة =

وبلنسية ودانية والمرية وغرناطة وخصوصاً إشبيلية أماكن لتجمعات أدبية يتحلق فيها الشعراء والأدباء، والفنانون والعلماء، والفلاسفة والأطباء، وأخصائيون حقيقيون في العلوم وغيرها...

يقول صاحب «معجم البلدان» في حديثه عن مدينة «شلب»، نقلاً عن صاحب «المجمل»[1]: «وسمعت ممن لا أحصي أنه قال: قل أترى من أهلها من لا يقول شعراً ولا يعاني الأدب، ولو مررت بالفلاح خلف فدانه ـ محراثه ـ وسألته عن الشعر، قرض من ساعته ما اقترحت عليه، وأي معنى طلبته منه».

إن ما حدث في التاريخ الأندلسي من تقدُّم وازدهار فكري وحضاري جاء كردّ فعل لما حصل في الشرق قبله من ضجة علمية. هذه الضجة التي وضع الإسلام لبنتها الأولى بوضعه بذوراً للعلوم الدينية من تفسير وحديث وسيرة وتاريخ، إذ بعد مضي فترة طويلة من الزمن على مجيئه، تطورت هذه العلوم، وزادت الحضارة الإسلامية عموماً والعربية خصوصاً، وأوتي بالكتب من كل مكان عربية وغير عربية عكف عليها علماء العرب يتفهمونها ويحفظونها، فأنتجوا بذلك إنتاجاً غزيراً وواسعاً[2].

أما الأندلس، فعندما دخلها المسلمون، اصطدموا في أول الأمر بالإسبان صدمة أذهلت عقولهم عن التفكير والبحث في العلوم. ثم نشبت في ما بعد الفتن والخلافات في صفوفهم بسبب العصبيات لا سيّما بين اليمنية والمضرية[3]، الشيء الذي لم يترك للعلم فرصة للمسايرة والإبراز.

إنما بعد هذه الفترة المقلقة، ساد نوع من الهدنة، مما ساعد على التفكير في العلم، وكان أول ما فكّر فيه الدين. ثم فيما بعد جاء التفكير في العلوم الدخيلة كالفلسفة والرياضيات...

وكان من بين ما ساعد أيضاً على هذا التقدم، الإقبال الكبير على كتب

= وأربعين كراسة، كل منها عشرون ورقة، ولم يكن بها سوى أسماء الكتب.
ينظر: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ج1/ 322.

(1) عبد الحميدالعبادي، ص155. (2) ظهر الإسلام، ج3/ 22.

(3) الاستقصا في أخبار دول المغرب الأقصى: أحمد بن خلدون الناصري، ج1/ 8.

المشارقة وتعلُّم مذاهبهم، حيث كان لهذه الكتب أثر كبير في توجيه الثقافة بالأندلس. وكان لها مكان الصدارة والثقة والاعتبار، كما كان للوافدين إليها من المشرق أثر كبير في حياتها الثقافية، وتثبيت بعض القيم الفكرية والحضارية، وتوجيه الدراسات والعلوم. وكانت الرحلة من الأندلس إلى المشرق لطلب العلم أو الحج أو السماع عاملاً مساعداً على ذلك[1].

لهذا، وسمت الحياة الثقافية منذ البدء بالاعتماد على المشرق والتقليد لأهله؛ لأنه كان أرقى حضارة وأوسع ثقافة، وإليه يلتفت الأندلسيون في تجارتهم، ويرونه منبع العلم والدين وموطن القداسة والحج[2].

واستمر الأندلسيون زماناً يسيرون على خطى المشرق، معجبين به، إلّا أنهم أحسوا بعد حقبة من الزمن بشخصيتهم، وراحوا يبدعون في العلوم، وينافسون فيها المشارقة حتى أنجبت بلادهم علماء وشيوخاً في كل فن، ووجد من يقدر أعلامهم وأعمالهم[3].

وكان فقه اللغة من أهم العلوم العربية التي شغف بها الأندلسيون. فقد أنفقوا عليه حياتهم لأجل ازدهاره، ورحلوا من أجله للنهل من منابع المعرفة في الشرق حيث اتخذوا مستقرهم كالأعمى ابن سيدة[4] صاحب «المخصص»، والأندلسي ابن مالك[5] صاحب «الألفية»، وغيرهم.. وظل المسجد في الغالب المصدر الأول لتلقي هذه العلوم وبخاصة علوم الشريعة. وكانت فئة من الأمراء والكبراء تجتلب لأبنائها المدرسين والمؤدبين. كما كان المشايخ

---

(1) ظهر الإسلام، ج3/ 25.

(2) تاريخ الأدب الأندلسي عصر سيادة قرطبة: إحسان عباس، ص39.

(3) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ق4، م1/ 2.

(4) الأعمى ابن سيدة: هو علي بن إسماعيل، يعرف بابن سيدة، من أهل مرسية، كان إماماً في اللغة والعربية، توفي سنة (460هـ)، وقيل (458هـ). ترجمته في: الصلة: لابن بشكوال، ج2/ 417 ـ 418.

(5) ابن مالك: هو محمد بن عبد الله بن مالك الطائي الجياني، أحد الأئمة في علوم العربية، ولد بالأندلس سنة (600هـ ـ 1203م)، وتوفي في دمشق عام (672هـ ـ 1274م)، أشهر كتبه: الألفية في النحو، الضرب في معرفة لسان العرب. ترجمته في: الأعلام: خير الدين الزركلي، ج6/ 233.

يفتحون منازلهم لطلاب العلم[1]. . ويمكن تقسيم حياة طالب العلم أقساماً ثلاثة:

المرحلة الأولى: وهي مرحلة الابتداء، يشترك فيها الولدان جميعاً، فيتعلمون الخط والقراءة، ويأخذون بمعرفة شيء من اللغة والنحو، وحفظ القرآن.

المرحلة الثانية: هي الانقطاع للعلم رغبة في التخصص واستعداداً لاتخاذ مهنة. وهي مرحلة طويلة يدرس فيها الطالب كتباً مقررة على شيوخ مختصين تقام حلقاتهم في المساجد أو بيوت العلماء، وتكون للطالب فيها فرصة المطالعات الحرة.

المرحلة الثالثة: يتخذ فيها الطالب مكانه من حلقة التدريس معلماً حيث يأخذ فرصته في التأليف ومطالعة العديد من الكتب لتعميق معارفه وتنميتها[2].

وقصارى القول: إن الأندلس والمشرق كانتا محطة اتصال وتبادل علمي بالنسبة للعلماء والرحل الشرقيين والأندلسيين على حدّ سواء. وسرعان ما كان هناك علماء يضيق بهم الشرق من الفاقة فيرحلون إلى الأندلس، وكذلك علماء بالأندلس يعوزهم العلم فيرحلون إلى الشرق من أجل التبحر في العلوم المختلفة. وكانوا كلما حلوا ببلدة استفادوا وأفادوا، وأخذوا يدرسون ويؤلفون ويترجمون.

وهكذا، فإذا كانت الصفة التي ميزت عصر الباجي هي الفتن والانقسامات في الحالة السياسية، واختلاط الأجناس والطبقية في الحالة الاجتماعية، مع ما رافق ذلك من تطور وازدهار باهر في الحياة الفكرية، فلن يكون من العسير أن يترك ذلك صدى عميقاً في نفسية هذا العلامة الذي برز

---

(1) تاريخ الأدب الأندلسي عصر سيادة قرطبة، ص38.

(2) يراجع: ما كتبه ابن خلدون في المقدمة، ص538 ـ 539؛ الفصل: 31 عن «تعليم الولدان واختلاف أمصار المذاهب الإسلامية في طرقه». وهو فصل قيّم أشار فيه إلى طرق التعليم في بلاد المغرب وفي بلاد الأندلس، وقارن بين مختلف هذه الطرق.

في خضمّ هذا الواقع الأندلسي المشتت، وفي فترة كاد الفقه بصفة خاصة، والعلوم الدينية بعامة أن تندثر باندثار العلماء والفقهاء بسبب الهجمات الإسبانية التي كانت تنشب من حين لآخر ضد العرب الأندلسيين، أو موتاً بالطاعون الذي اجتاح الأندلس سنة 401هـ[1].

(1) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ق1، م1/ 44.

الباب الأول

ترجمة الباجي

الفصل الأول: في التعريف بالباجي وأسرته.

الفصل الثاني: نشأة الباجي وتكوينه في المشرق.

الفصل الثالث: عمل الباجي بعد عودته من الأندلس.

الفصل الرابع: شخصية الباجي ومؤلفاته.

في التعريف بالباجي

ويشتمل على العناصر الآتية:

1 ـ اسمه ونسبه.

2 ـ تاريخ ولادته.

3 ـ مكان ولادته.

4 ـ أسرته وأبناؤه.

أولاً: اسمه ونسبه:

هو سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث التجيبي التميمي البطليوسي، المكنى بأبي الوليد الباجي، القرطبي الذهبي المالكي الأندلسي، الفقيه الحافظ، النظار، العالم المتفنن، المؤلف المتقن، المتفق على جلاله علماً وفضلاً وديناً[1].

أما تسميته بابن خلف، فنسبة لمحمد بن موهب التجيبي القبري، وهو جد أبي الوليد سليمان بن خلف لأمه[2].

وأما تسميته بابن سعد فلأن اسم جده هو سعد. وورد عند القاضي عياض أن اسمه سعدون، وهو القول المعتمد في هذا الشأن. فهو على ما جرت به عادة الأندلسيين تبعاً لقواعد اللغة الإسبانية وتأثيرها في الأندلسيين من زيادة حرفي الواو والنون في آخر الاسم للتفخيم، فزيد زيدون، وخالد خلدون، وسعد سعدون وهكذا. وعامة المؤرخين الآخرين ذكروه باسم سعد، والباجي أعرف بنسبه واسم جده من غيره، وقوله أولى من قول غيره مهما كان، فهو سماه سعداً عندما نسب نفسه لولديه في وصيته[3].

---

(1) جلّ المصادر التي ترجمت للباجي ومنها: ترتيب المدارك: للقاضي عياض، ج8/ 117؛ وفيات الأعيان: لابن خلكان، ج2/ 408 ـ 409؛ فوات الوفيات: للصفدي، ج2/ 64 ـ 65؛ الصلة: لابن بشكوال، ج1/ 200؛ نفح الطيب، ج2/ 68؛ بغية الملتمس: لابن عميرة الضبي، ص303؛ شجرة النور الزكية: لابن مخلوف، ص120 ـ 121؛ ضبط الأعلام: لتيمور باشا، ص9؛ تاريخ قضاة الأندلس: لأبي الحسن النباهي، ص95؛ الأعلام: للزركلي، ج3/ 186؛ الديباج المذهب: لابن فرحون، ص120 وما بعدها؛ معجم المؤلفين: رضا كحالة، ج4/ 261؛ شذرات الذهب: لابن العماد الحنبلي، ج3/ 344؛ سير أعلام النبلاء: للذهبي، ج18/ 535 ـ 536.

(2) ترتيب المدارك، ج7/ 188.

(3) قال في الوصية: «كان بنو سعد بن سليمان هم خلف، وعبد الرحمٰن وأحمد» وصيته لولديه، ص31، نقلاً عن فصول الأحكام، مقدمة التحقيق، ص78، الهامش رقم 3.

وأما تسميته بابن وارث، فلأنه لا أحد ذكر أزيد من هذا النسب، ولا حتى الباجي نفسه.

وأما تسميته بالتجيبي، فنسبة إلى تجيب، وهي بطن من كندة.

وأما تسميته بالتميمي، فنسبة إلى بني تميم، وهم بطون عربية.

وأما تسميته بالبطليوسي، فنسبة إلى بطليوس BAJADOR وهي عاصمة الإقليم المعروف بهذا الاسم في الغرب الجنوبي من إسبانيا. ولقّب الباجي بالبطليوسي نسبة إلى هذا الإقليم؛ لأن أصل أجداده منه، وسيأتي بيانه.

وأما كنيته بأبي الوليد، فهي التي اشتهر بها، علماً أنه لم يذكر له ولد يحمل هذا الاسم، ولا برّر أحد سبب هذه الكنية.

وأما تسميته بالباجي فنسبة إلى باجة BEJA الأندلسية، وهي حاضرة من حواضر الأندلس[1].

وأما تسميته بالقرطبي، فنسبة إلى قرطبة GORDOBA، عاصمة الدولة الأموية في الأندلس، وعاصمة بني جهور من بعدهم.

وأما تسميته بالذهبي، فنسبة إلى ضرب ورق الذهب للغزل، وهو العمل الذي كان يعمل فيه الباجي للكدّ من أجل العيش بعد عودته من المشرق في رحلة دامت ثلاث عشرة سنة (426هـ ـ 439هـ)، وقبل أن تقبل عليه الدنيا بجاهها وحطامها[2].

ثانياً: تاريخ ولادته:

مضى في قدر الله وتقديره أن يولد الباجي بعد رأس المائة الرابعة بثلاث سنوات أي في منتصف ذي القعدة سنة ثلاث وأربعمائة، الموافق لسنة اثنا

---

(1) قال ابن خلكان: «والباجي بفتح الباء الموحدة وبعد الألف جيم، هذه النسبة إلى باجة، وهي مدينة بالأندلس، نزل فيها جند مصر، وتقع اليوم في البرتغال على بعد (140) كلم إلى الجنوب الشرقي من لشبونة، وثم باجة أخرى وهي مدينة بإفريقية، وباجة أخرى قريبة من قرى أصبهان». وفيات الأعيان، ج2/ 409.

(2) ترتيب المدارك، ج8/ 121.

عشر وألف ميلادية (403هـ ـ 1012م)، والمائة الرابعة هي السنة التي تنبئ بما يكون فيها من أهوال وفتن وشدائد. ويؤكده ما جاء في «صلة» ابن بشكوال[1] أن أبا علي الغساني قال: «سمعت أبا الوليد يقول: مولدي في ذي القعدة سنة ثلاث وأربعمائة».

ثالثاً: مكان ولادته:

إذا كان المؤرخون والدارسون لحياة الباجي قد اتفقوا على تاريخ ولادة هذا العلامة المالكي، فإنهم قد وقعوا في تضارب واضطراب حول مكان ولادته، خاصة وأنه لم يؤثر عن الباجي ولا عن أحد من أهله وعشرته خبر يكشف النقاب عن مسقط رأسه، ويفض الخلاف الناشئ بسببه. كما أن النصوص التي وقف عليها هؤلاء الدارسون تبدو غير واضحة، وإلّا فما عساه يكون سبب هذا التضارب والاضطراب.

والنص الذي اعتمده أغلب الدارسين، قول القاضي عياض: «أصله من بطليوس، ثم انتقلوا إلى باجة الأندلس، ثم سكنوا قرطبة»[2].

غير أن هذه العبارة تبدو غامضة ولا يعرف منها على وجه التحديد مكان ولادة الباجي. ولهذا فمن الصعب التسليم بولادته ببطليوس انطلاقاً من قول القاضي عياض، خاصة وأن النصوص في هذا قد تعددت:

فقيل: إنه ولد ببطليوس، ثم انتقلت أسرته إلى باجة الأندلس، ومنها انتقلوا إلى قرطبة[3].

وقيل: إن أصل آبائه من بطليوس، انتقلوا إلى باجة بالأندلس حيث ولد الباجي، ثم سكنوا قرطبة، إلّا أن أبا الوليد استقر بشرقها[4].

وقيل: إن أصله من بطليوس، سكن أجداده باجة الأندلس، ثم انتقلوا

---

(1) الصلة، ج1/ 200. وينظر: سير أعلام النبلاء، ج18/ 536، 544.
(2) ترتيب المدارك، ج8/ 117.
(3) الصلة، ج1/ 200؛ وفيات الأعيان، ج2/ 409.
(4) نفح الطيب، ج2/ 68؛ الأعلام، ج3/ 186.

إلى قرطبة وبها ولد في الغالب[1].

وقيل: إن أصله من بطليوس، ثم انتقل أجداده إلى باجة ثم قرطبة[2] دون تحديد صريح لمكان ولادته. وهذا النص يعود بنا إلى قول القاضي عياض سابقاً، ولعل أصحاب هذا الرأي الأخير قد عزفوا عن ذكر مسقط رأس الباجي خروجاً من دائرة الخلاف.

رابعاً: أسرته وأبناؤه:

الحقيقة أن جلّ المؤرخين والدارسين لم يولوا عناية كبيرة بأسرة الباجي أثناء التأريخ له. ولعلّ هذا راجع إلى أنه لم يعرف لأجداد الباجي ولا لأبيه سبق في العلم، وإن كانت لهم سابقات في الصلاح والتقوى وخشية الله. اللهمّ ما ورد في «ترتيب المدارك»[3]: «أن الباجي كان له إخوة أجلّة نبلاء، وأن بيته كان بيت علم ونباهة». واكتفى البعض الآخر بالقول: «... وكانت أمه فقيهة بنت فقيه الأندلس أبي بكر محمد بن موهب التجيبي الحصار المعروف بالقبري (406هـ ـ 1015م)[4].

كما كان للباجي أخوال علماء، فقهاء، أشهرهم: أبو شاكر عبد الواحد، أحد شيوخ الباجي، والمرموقين في عصره[5].

ومما ينبغي الإشارة إليه، أنه كان للباجي عدد من الأبناء أشهرهم على الإطلاق وأنجبهم ابنه أبو القاسم أحمد بن أبي الوليد الباجي، كان إماماً في العلوم، فقيهاً أصولياً، مع الفضل والدين المتين، تفقّه بأبيه وأذن له في

---

(1) لم أقف على نص في كتب الطبقات والتراجم لهذا القول سوى ما وجدته في «فصول الأحكام» نقلاً عن الباتول بنعلي.
مقدمة التحقيق، ص80، وكذا في كتاب «مناظرات في أصول الشريعة بين ابن حزم والباجي»: لعبد المجيد تركي، ص74.

(2) بغية الملتمس، ص302؛ تاريخ قضاة الأندلس، ص95؛ شجرة النور الزكية، ص120.

(3) القاضي عياض، ج8/ 126.

(4) الصلة، ج2/ 497؛ الديباج المذهب، ص271.

(5) ترجمته ضمن شيوخ الباجي بالأندلس كما سيأتي.

إصلاح كتبه، وخلفه في حلقته بعد وفاته. ألّف كتاب «سر النظر»، وكتاب «معيار النظر»، و«البرهان». رحل وحج ومات بجدة عام (493هـ)[1].

وفي حياة أبي الوليد توفي ابنه الثاني أبو الحسن محمد بن أبي الوليد الباجي، وكان ذكياً نبيلاً مرجوّاً. انتقل إلى رحاب ربه قبل أن يقبض الباجي بسنتين فرثاه أبوه بمراثي شجية منها هذه الأبيات:

أمحمد إن كنت بعدك صابراً ... صبر السليم لما به لا يسلم
ورزئت قبلك بالنبي محمد ... ولرزؤه أدهى لدي وأعظم
فلقد علمت بأنني بك لاحق ... من بعد ظني أنني متقدم[2]

إضافة إلى رثائه لولدين له كانا قد ماتا مقترنين:

رعى اللّه قبرين استكنا ببلدة ... هما أسكنا هما في السواد من القلب
لئن غيّبا عن ناظري وتبوءاً ... فؤادي، لقد زاد التباعد في القرب
يقر لعيني أن أزور رباهما ... وألصق مكنون الترائب بالترب
وأبكي وأبكي ساكنيها لعلني ... سأنجد من صحب وأمطر من سحب
فما سعدت ورق الحمام أخي أسى ... لا روحت ريح الصبا عن أخي كرب
ولا استعذبت عيناي بعد كما كرى ... ولا ظمئت نفسي إلى البارد العذب
أحن ويثني اليأس نفسي على الأسى ... كما اضطر محمولاً على المركب الصعب[3]

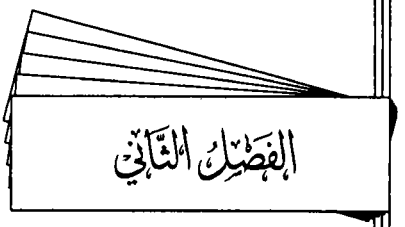
إن هذه المنظومات الشعرية على قدر ما تبرهن عن شخصية الباجي الأديب الشاعر، على قدر ما تشعر القارئ بمدى قوة وعاطفة الأب المحزون الذي يحاول أن يعزي نفسه ويتصبّر على فقدان أبنائه الذين تخطفهم الموت شباباً.

---

(1) ترجمته في: بغية الملتمس، ص180؛ وفي نفح الطيب، ج3/ 410؛ وذكره عياض في المدارك، ج8/ 126، وقال: سيأتي ذكره، إلّا أنه لم يأت له ذكر فيما بعد، وهذا من التراجم التي وعد المؤلف بذكرها فلم يفِ بذلك. ولعل المنية اخترمته قبل تحريرها.

(2) انظرها في: نفح الطيب، ج2/ 71.

(3) انظرها في: ترتيب المدارك، ج8/ 126.



نشأة الباجي وتكوينه في المشرق

ويشتمل على العناصر الآتية:

1 ـ نشأته ودراسته بالأندلس.

2 ـ شيوخه بالأندلس.

3 ـ رحلته إلى المشرق.

4 ـ شيوخه ببغداد والحجاز ومصر والموصل والشام.

5 ـ تلاميذه.

6 ـ محنته.

7 ـ وفاته.

مر أبو الوليد الباجي في حياته بثلاثة أطوار:

الأول: طوْر النشأة بالأندلس، وقد أقبل فيه على الدراسة وهو يستمر إلى السنة السادسة والعشرين من عمره.

الثاني: طوْر الرحلة المشرقية التي تواصلت ثلاثة عشر عاماً ومكنته من الاستفادة من أعلام الشرق الإسلامي.

الثالث: طوْر حياته بعد العودة إلى أرض الوطن، ويستمر خمساً وثلاثين سنة، بلغ فيها الباجي أوج العطاء العلمي. وفيما يلي أرسم ملامح كل طور اعتماداً على ما تمدنا به المصادر والوثائق.

أولاً: نشأته ودراسته بالأندلس:

نشأ الباجي وسط أسرة التقى فيها صلاح وتقوى وورع أسرته من جهة أبيه، مع علم وفقه ونباهة بيت أمه من جهة أخرى، فاجتمع في الرجل ما تفرق في غيره من مجد الأسرتين، فكان نسيج وحده في هذه الأسرة. وكان إخوته محمد وإبراهيم قد اشتهرا أيضاً بالعلم والذكاء والفطنة، إلّا أنه لم يصل أحد من أفراد الأسرتين معاً مرتبته في علو الشأن، وسعد الطالع في الفقه والأصول والمناظرة.

وإذا عدنا إلى التكوين الأول للباجي في مسقط رأسه، فإننا نذكر أن جده القرطبي مثله، قد قام برحلة إلى المشرق كما فعل الباجي نفسه بعد نصف قرن، حيث مرّ الجد بالقيروان وحرص على أن يتردد على ابن أبي زيد[1]. وبدا عندما عاد إلى وطنه أكثر حرصاً على تناول الكلام والجدل منه، واضعاً نصب عينيه نصرة مذهب أهل السنّة[2].

---

(1) هو أبو محمد عبد الله بن أبي زيد الفقيه الشهير، توفي سنة (386هـ ـ 996م). ترجمته في: الصلة، ج1/ 164 ـ 165.

(2) يذكر المترجمون له أنه وقع بينه وبين علماء عصره مناظرات أمام المنصور بن أبي =

ولهذا، فلا يستبعد أن يكون الباجي قد تلقى تعليمه الأولي في البيت، واستنفذ كل ما في جعبة هذا البيت الكريم من علم وأدب وفقه وصلاح وتقوى، ونشأ كما ينشأ أترابه في هذه البلاد التي كانت تشهد حركة علمية، ونهضة ثقافية، وانطلاقة حضارية. فبادر إلى تلقين مبادئ الثقافة الإسلامية من حفظ للقرآن، وتعلم لمبادئ اللغة من نحو وصرف على عادة أهل المغرب والمشارقة الذين كانوا يبدأون بتعليم القرآن الكريم دون سائر العلوم[1]. كما تلقى في هذه السن أوليات معلوماته الفقهية والعقائدية[2].

ثم توجّه بعد ذلك صوب علماء عصره ليأخذ عنهم ويتلقى منهم في مختلف المعرفة السائدة، ليصير الباجي بعد ذلك عظيماً من عظماء المذهب المالكي، ونسراً من هذه النسور التي لا تحظى بها الأجواء الفكرية إلّا في الندرة.

ثانياً: شيوخه بالأندلس:

أخذ أبو الوليد عن كثير من أعلام المراكز الأندلسية، وروى عن بعضهم الأحاديث والآثار، وكان لهم أطيب الأثر في تكوينه العلمي وتوجيهه. وممن روى عنهم على سبيل المثال لا الحصر: أبو شاكر القبري[3]، وأبو الوليد بن

= عامر حوالي سنة (388هـ) بقرطبة في نبوة النساء، الأمر الذي كان سبباً في محنته حيث نفي وخصومه عن قرطبة والأندلس لما لم يتغلب أي الطرفين في تلك المناظرة. ويرى عياض أن هذا الفقيه قد أقام في مسقط رأسه «سبتة» قبل أن يعود إلى إسبانيا الإسلامية معفواً عنه من المنصور، مما أتاح له أن يعيش هادئاً في قرطبة.

ترتيب المدارك، ج7/ 190 ـ 191.

(1) مقدمة تاريخ ابن خلدون، ص539.

(2) نفح الطيب، ج2/ 68.

(3) هو عبد الواحد بن محمد بن موهب التجيبي المعروف بابن القبري، ولد في ذي القعدة سنة سبع وسبعين وثلاثمائة، كان من أهل العلم والحديث، والفقه والعربية، والكلام والنظر والجدل على مذهب أهل السنّة، توفي رحمه الله في رجب سنة ست وخمسين وأربع مائة.

ترجمته في: ترتيب المدارك، ج8/ 117، 144 ـ 145.

الصفار[1]، ومولى الجعفري[2]، وحموش بن مختار القيرواني[3]، وأبو عبد الله سرقسطي[4]، وأبو الأصبغ بن أبي درهم[5] وغير هؤلاء كثيرون.

وينبغي أن أذكر أخيراً تأثير أسرة الباجي في تكوينه الخاص. فجدّه محمد بن موهب التجيبي لم يكن شيخاً مباشراً له، ولكن تأثيره فيه لم يكن لهذا السبب معدوماً، على الأقل بالنسبة إلى اتجاه الباجي في المستقبل، وهو اتجاه سوف يتاح له أن يتحدد ويزدهر خلال إقامته في المشرق، ذلك أن همة أبي الوليد وإشعاع عبقريته لم يكن ليقف عند هذا الحد. فقد أجازه علماء الأندلس وشهدوا له بالأهلية والتفوق في العلم، مما دفعه إلى القيام برحلة علمية إلى بلاد المشرق للاتصال بأعلام عصره والاستفادة منهم.

---

(1) هو يونس بن مغيث بن محمد بن عبد الله، يكنى أبا الوليد ويعرف بابن الصفار، ولد سنة ثمان وثلاثمائة، ولى أحكام القضاء والصلاة والخطبة بالمسجد الجامع بقرطبة، وبقي قاضياً إلى أن مات رحمه الله سنة تسع وعشرين وأربعمائة.
ترجمته في: الصلة، ج2/ 684 ـ 685؛ فهرس الفهارس والأثبات: للكتاني، ج2/ 581.

(2) هو أبو سعيد خلف الفتى، أجاز الباجي في ناسخ القرآن ومنسوخه، وفي كتاب «العالم والمتعلم في معاني القرآن»، و«إعراب القرآن»: لأبي جعفر النحاس، أقام في قرطبة إلى أن وافاه الأجل رحمه الله سنة تسع وعشرين وأربعمائة.
ترجمته في: ترتيب المدارك، ج8/ 117؛ بغية الملتمس، ص284.

(3) هو أبو محمد مكي بن أبي طالب، ولد سنة خمس وخمسين وثلاثمائة، اسمه محمد، ويقال له: حموش بن مختار القيرواني، كان مع رسوخه في علوم القرآن وتفننه فيه قراءات وتفاسير ومعاني، نحوياً ولغوياً، فقيهاً وأديباً، توفي رحمه الله صدر محرم سنة سبع وثلاثين وأربعمائة.
ترجمته في: ترتيب المدارك، ج8/ 13 ـ 14.

(4) هو محمد بن إسماعيل بن فورتش، ولد سنة إحدى وثمانين وثلاثمائة، كان أحد فقهاء الثغر ورجاله، ولي القضاء ببلده وكان ثقة في رواياته، ضابطاً لكتبه، فاضلاً متديناً.
ترجمته في: ترتيب المدارك، ج8/ 94 ـ 95، 117.

(5) هو عيسى بن خلف بن عيسى، يكنى ابن الأصبغ، ويعرف بابن أبي درهم، من أهل وشقة وقاضيها، روى عن أبيه أبي الحزم خلف بن عيسى، ومحمد بن علي بن شبيل حاكم تطيلة وغيرها، حدث عنه أبو الوليد الباجي بكثير من رواياته.
ترجمته في: ترتيب المدارك، ج8/ 117؛ الصلة، ج2/ 413.

ثالثاً: رحلته إلى المشرق:

ليس بين يدينا من المعلومات الضافية عن هذه الرحلة ما يعرفنا بخط ذهابها وخط إيابها، ومراحل انتقاله خلالها وسائر تفاصيلها، اللهمّ ما ذكره الباجي من تردده ما بين سرقسطة وبلنسية ومرسية ودانية[1]؛ لأنه لم ينكب على تدوين رحلته، ولم يصلنا كتابه «فِرَق الفقهاء» الذي أعطى فيه لمحات عن نشاطه في الشرق، وعلاقته ببعض علمائه ـ فيما يبدو ـ.

ومع هذا، يمكننا أن نكون صورة مجملة عن هذه الرحلة، وأن نعرف أشهر الذين لقيهم الباجي في المدن التي حلّ بها.

وإذا كان ابن حزم (ت456هـ)، وابن عبد البر (ت463هـ) باعتبارهما من كبار رجال الفكر الفقهي في عصر الباجي لم يغادرا وطنهما، فإن الباجي قد تعلّم على أساس راسخ في مدرسة قرطبة مباشرة، وبصورة غير مباشرة في مدرسة القيروان. ثم أعدّ على نحو جاد لتلقي تعليمه في المشرق. فحقّق بذلك فائدة كبرى بإتمام سفره العظيم، وإنهاء تكوينه العميق في مدرسة بغداد، وهي مدرسة أرفع قدراً من مدرستي قرطبة والقيروان مجتمعين. ساعده على ذلك ذكاءه الوقاد، ورغبته الملحّة في العلم التي كانت تملأ الجوانح وتسيطر على الجنان.

رابعاً: شيوخه بالمشرق:

جاور أبو الوليد الباجي ببغداد ثلاثة أعوام يتدارس فيها الفقه ويكتب الحديث[2]. واتصل خلالها اتصالاً مباشراً ومثمراً بآخر ممثلي المذهب المالكي في الشرق كأبي الفضل محمد بن عمروس المالكي[3]. على أن

---

(1) ترتيب المدارك، ج8/ 119.

(2) بغية الملتمس، ص303.

(3) هو عبد الله بن أحمد بن محمد، إمام فاضل، أخذ العلم عن ابن القصار والقاضي عبد الوهاب، كما حمل عنهما كتبهما ورواها لتلاميذه، إليه انتهت الفتيا في الفقه المالكي ببغداد، له تعليق حسن كبير مشهور في المذهب والخلاف، وكان مع هذا أصولياً ضليعاً، عالماً بمسائل الخلاف، له مقدمة حسنة في أصول الفقه، تلقى عنه الباجي الفقه، توفي رحمه الله سنة اثنتين وخمسين وأربعمائة، وقيل: اثنتين وسبعين وثلاثمائة. ترجمته في: ترتيب المدارك، ج8/ 54، 117.

الباجي كان يحضر في نفس الوقت على شيوخ المذاهب السنية الثلاثة الأخرى لا يفرق بينها؛ لأن رغبته المنشودة التحصيل ثم العودة إلى بلده بعلم غزير.

وإذا كان أثر المذهب الحنبلي في تكوين الباجي ضعيفاً رغم انتشاره الواسع في ذلك العصر، إذ لم يأخذ الباجي إلا عن واحد من أئمة هذا المذهب وهو الإمام البرمكي[1] فإن المذهب الحنفي قد خلف أثراً واضحاً في تكوين الباجي حينما اتصل في بغداد بأبي عبد الله الحسن بن علي الصيمري رئيس الحنفية وعالمها الكبير، ثم بالإمام الدامغاني شيخ الحنفية في زمانه، فقيه متكلم، أخذ عنه الباجي الفقه الحنفي وتدرب خاصة على الجدل وفن المناظرة، وهو فن سوف يحكمه على يد أساتذة شافعية، حتى إذا انتقلنا إلى المذهب الشافعي شهدنا التأثير البالغ في تكوين الباجي، وهو وإن كان قليل الأهمية مع عمر بن إبراهيم المعروف بابن حمامة[2]، فلا شك أنه كان عميقاً على يد الطبري[3] وحاسماً على يد أبي إسحاق الشيرازي الشافعي[4]، العالم

---

(1) هو أبو إسحاق إبراهيم بن عمر الفقيه الصالح، الزاهد المفتي، توفي سنة خمس وأربعين وأربعمائة للهجرة.
ترجمته في: شذرات الذهب، ج3/ 273؛ طبقات الشافعية الكبرى: لتاج الدين السبكي، ج3/ 299؛ طبقات الفقهاء: للشيرازي، ص175؛ وذكره عياض في ترتيب المدارك، ج8/ 118 ضمن شيوخ الباجي.

(2) توفي سنة خمس وثلاثين وأربعمائة للهجرة.
ترجمته في: طبقات الفقهاء، ص132؛ معجم المؤلفين، ج8/ 318؛ وذكره عياض في ترتيب المدارك، ج8/ 118 ضمن شيوخ الباجي.

(3) هو أبو الطيب طاهر بن عبد الله الطبري الشافعي، الفقيه الأصولي المتكلم، أصله من طبرستان، بدأ دراسته في سنة الثالثة عشرة، ورحل إلى بغداد حيث استقرّ به المقام في عمله الذي تولّاه فقيهاً وقاضياً وأستاذاً لفقه الشافعية الذين أجلّوه كل الإجلال حتى أنهم يحيلون عليه في كتبهم مكتفين في تعيينه بلقب القاضي.
ترجمته في: طبقات الفقهاء، ص135؛ طبقات الشافعية الكبرى، ج3/ 176؛ وذكره عياض في ترتيب المدارك، ج8/ 117 ضمن شيوخ الباجي.

(4) هو إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي أبو إسحاق، ولد سنة ثلاث وتسعين، وقيل: خمس وتسعين وثلاثمائة بفيروزآباد، وتوفي ليلة الأحد الحادي والعشرين من جمادى الآخرة، وقيل: في جمادى الأولى سنة ست وسبعين وأربعمائة للهجرة ببغداد. =

الفقيه الأصولي المتكلم، اشتهر بالقوة في الجدل والمناظرة وفعالية الحجة. تلقن علم الفقه بشيراز، ثم في البصرة، وجاء أخيراً إلى بغداد سنة (415هـ) يتلقى ابتداء على الطبري ليصبح بعد ذلك مساعداً له.

أخذ أيضاً علم الحديث في الحاضرة العباسية، ولكنه تألق من خلال الجدل الفقهي الذي أصبح فيه شيخاً لا يُبارى، حتى لقد حاز إعجاب معاصريه وإعجاب العلماء في سائر الأجيال من بعده.

والحق أن الباجي مدين لأبي إسحاق الشيرازي، خاصة في حذقه لفن الجدل في أصول الفقه. فقد كان تأثر الباجي بشيخه بليغاً جداً لدرجة يمكن أن نلحظ معها بعض عناصر المقارنة من كتابي «شرح اللمع»، و«المعونة في الجدل» لمؤلفهما الشيرازي، و«المنهاج في ترتيب الحجاج»، و«إحكام الفصول في أحكام الأصول» للباجي. ومع ذلك ينبغي أن أتوقف عند هذا الحد في انتظار ما ستكشف عنه الفصول اللاحقة.

على أن أبا الوليد قد أخذ أيضاً عن شيوخ آخرين ببغداد منهم:

1 ـ أبو إسحاق طاهر الشيرازي الشافعي[1].

2 ـ أبو طالب العشاري[2].

3 ـ أبو الحسن العتيقي[3].

4 ـ ابن قشيش النحوي المالكي[4].

5 ـ غلام الأبهري[5].

= ترجمته في: طبقات الشافعية الكبرى، ج3/ 88 إلى 95؛ شذرات الذهب، ج3/ 393؛ ضبط الأعلام، ص121 ـ 122؛ وذكره عياض في ترتيب المدارك، ج8/ 117 ضمن شيوخ للباجي.

(1) ترجمته في: تذكرة الحفاظ، ج3/ 1178.

(2) توفي سنة إحدى وأربعين وأربعمائة للهجرة. ترجمته في: الوافي بالوفيات، ج4/ 130؛ شذرات الذهب، ج3/ 349.

(3) ترجمته في: ترتيب المدارك، ج8/ 118.

(4) توفي سنة سبع وثلاثين وأربعمائة للهجرة. ترجمته في: المصدر السابق.

(5) ترجمته في: المصدر نفسه.

6 ـ أبو طالب محمد بن غيلان[1].

7 ـ أبو القاسم عبد الواحد بن برهان الأسدي[2]. وقد أخذ عنه الباجي العربية، فكان يربط المسائل الفقهية بالقواعد العربية دعماً للرأي الراجح فيما وقع فيه الخلاف منها. ومما أخذه عنه بهذا المنهج، مسألة طهارة الرجلين، هل فرضهما المسح أو الغسل؟ ومسألة المسح على الرأس وغيرهما[3].

8 ـ أبو بكر أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي الشافعي[4]. وهو أيضاً ممن كان لهم تأثير قوي في شخصية الباجي وتكوينه الأصيل ببغداد. ويروى أن الباجي تدّبج معه إذ روى كل منهما عن الآخر[5].

9 ـ أبو عبد الله الصوري[6].

ثم بعد ذلك دخل الباجي الشام فسمع بها من السمسار[7] وطبقته، كأبي القاسم عبد الرحمٰن بن عبد العزيز بن السراج الحلبي[8].

وبالموصل، التقى الباجي بالإمام الكبير أبي جعفر السمناني الحنفي حيث تلقى عنه درساً في أصول الفقه سنة كاملة، ولم يفارقه حتى استوفى حاجته منه، وأتقن ما عنده وخاصة العقليات وما له علاقة بالعقيدة وعلم التوحيد[9].

---

(1) توفي سنة أربعين وأربعمائة للهجرة. ترجمته في: تاريخ بغداد: للخطيب البغدادي، ج3/ 234.

(2) توفي سنة ست وخمسين وأربعمائة للهجرة. ترجمته في: المصدر السابق، ج11/ 17.

(3) يراجع: المنتقى: للباجي، م1، ج1/ 38، 39، 40.

(4) توفي سنة ثلاث وستين وأربعمائة للهجرة. ترجمته في: تذكرة الحفاظ، ج3/ 1135؛ شذرات الذهب، ج3/ 12؛ وذكره عياض في ترتيب المدارك، ج8/ 118.

(5) شذرات الذهب، ج3/ 345؛ ترتيب المدارك، ج8/ 117.

(6) توفي سنة أربع وأربعين وأربعمائة للهجرة. ترجمته في: الوافي بالوفيات، ج4/ 128؛ تذكرة الحفاظ، ج3/ 1114.

(7) هو علي بن موسى. ترجمته في: تذكرة الحفاظ، ج3/ 1178.

(8) توفي سنة إحدى وثلاثين وأربعمائة للهجرة. توفي في: ترتيب المدارك، ج8/ 118؛ تذكرة الحفاظ، ج3/ 1178.

(9) ترتيب المدارك، ج8/ 118.

وأما شيوخ الباجي بالحجاز، فهم:

1 ـ أبو الحسن محمد بن علي بن صخر[1].

2 ـ أبو عبد الله محمد بن محمود الوراق[2].

3 ـ أبو بكر بن سنجويه[3].

4 ـ عبد الرحمٰن بن محرز[4].

وفي مصر، سمع الباجي الحديث من أبي محمد بن الوليد[5] وآخرين.

وكانت خاتمة المطاف في الرحلة مدينة حلب التي دخلها الباجي سنة سبع وثلاثين وأربعمائة للهجرة متسللاً دون إذن السلطان. وكانت العادة إذاك أن لا يدخل غريب هذه المدينة إلا بإذنه، لكن تلميذه أبا الفرج بن السلالي حصل له على إذن السلطان. ولم يكن الباجي ينوي إطالة المقام بحلب، غير أن أهل العلم والحال رغبوا إليه في المقام بها، فلبّى الباجي دعوتهم، وأقام بينهم يلقى دروساً، ويعلم الطلبة، ويحاور المتشيعين ويظهر لهم الحق والصواب في الاتجاه السني[6].

فهؤلاء العلماء والفقهاء الذين اجتمع بهم أبو الوليد، كانوا أعلام زمانهم

---

(1) توفي سنة ثلاث وأربعين وأربعمائة للهجرة. ترجمته في: الوافي بالوفيات، ج4/ 129؛ شذرات الذهب، ج3/ 271.

(2) ترجمته في: الصلة، ج2/ 534؛ ترتيب المدارك، ج8/ 117.

(3) ترجمته في: ترتيب المدارك، ج8/ 117.

(4) ترجمته في: ترتيب المدارك، ج8/ 117؛ شجرة النور الزكية، ص110.

(5) ترجمته في: ترتيب المدارك، ج8/ 118؛ الديباج المذهب، ص378.

(6) فقد كان التشيع غالباً على أهل البلد وهو مذهب أميرهم معز الدولة أبي علوان بن صالح العلائي الذي قرأ على معلم متشيع، وكانت زوجته السيدة بنت ابن رباب النمري من أهل السنّة ترغب في صرف زوجها عن مذهبه، فلا تقدر على تحقيق رغبتها، ولما حضرت دروس الباجي ولاحظت قوة الحجة عنده وسعة العلم، وجدت السبيل إلى تحقيق أملها في إرجاع زوجها إلى المنهج السني، ومهدت للباجي أن يلقاه مراراً وأن يناقش ويناظر بين يديه المخالفين، حتى انصرف معز الدولة عن رأيه وناظر الاتجاه السني وأوقف هجوم بعض الشيعة المتعصبين على الباجي ونفاهم من البلد وعلت كلمة السنّة بحلب.

ورؤساء المذاهب الفقهية والعقائدية ممن التقى بهم الرحال، وسافر إليهم الرجال، مع الإشارة إلى أنه أخذ عن شيوخ آخرين ربما كانوا أقل تأثيراً في تكوينه ممن سلف ذكرهم، كأبي القاسم التنوخي[1] وأبي الحسن محمد بن عبد الواحد بن زوج الحرة[2].

وفي بداية العام (439هـ) بدأ الشوق يشتد بأبي الوليد الباجي إلى الأندلس ويحركه إلى تلبية دعوة الأهل بالعودة إلى أرض الوطن. وقد ترك رحمه الله في بلاد المشرق أطيب الأثر، يدل على ذلك استقبال ابنه أبي القاسم في بغداد. فقد نقل عن القاضي أبي علي بن سكرة قوله: «لما كنت ببغداد، قدم ولده ـ ويعني الباجي ـ أبو القاسم، فسرت معه إلى شيخنا قاضي القضاة فقلت له: أدام الله عزك، هذا ابن شيخ الأندلس، فقال: لعلّه ابن الباجي، قلت: نعم، فأقبل عليه»[3].

خامساً: تلاميذه:

إن تلاميذ الباجي كثيرون يصعب حصرهم وحفر أسمائهم، ولعلّ مجلساً واحداً من مجالسه العلمية كان يضم آلاف التلاميذ والطلبة. ومن أبرز من تلقى عنه وتفقّه به:

1 ـ أبو علي الجياني القرطبي[4].

2 ـ طاهر بن مفوز بن أحمد مفوز المعافري[5].

---

(1) توفي سنة سبع وأربعمائة للهجرة. ترجمته في: فوات الوفيات، ج3/ 60؛ ترتيب المدارك، ج8/ 118.

(2) توفي سنة اثنان وأربعين وأربعمائة للهجرة. ترجمته في: شذرات الذهب، ج3/ 269؛ ترتيب المدارك، ج8/ 118.

(3) ترتيب المدارك، ج8/ 120.

(4) هو الحسين بن محمد الغساني المعروف بالجياني، إمام عصره في الحديث، سمع منه جماعة من أهل الأندلس كالقاضي أبي عبد الله بن عيسى التميمي، توفي رحمه الله سنة ست وتسعين وأربعمائة للهجرة.
ترجمته في: ترتيب المدارك، ج8/ 191؛ ضبط الإعلام، ص114.

(5) يكنى أبا الحسن، ولد سنة سبع وعشرين وأربعمائة للهجرة، كان من أهل العلم =

3 ـ أبو عبد الله بن شبرين[1].

4 ـ أبو عبد الله الرعيني[2].

5 ـ عبد الله بن محمد الخشني[3].

6 ـ أبو بكر الإشبيلي[4].

7 ـ أبو جعفر غزلون[5].

8 ـ أبو بكر الطرطوشي[6].

= والمعرفة، عني بالحديث العناية الكاملة، واشتهر بحفظه وإتقانه، توفي ﷺ سنة أربع وثمانين وأربعمائة للهجرة. ترجمته في: ترتيب المدارك، ج8/ 118؛ الصلة، ج1/ 240 ـ 241.

(1) هو أبو عبد الله بن شبرين، كان من أهل العلم والمعرفة والفهم، عالماً بالأصول والفروع، وكان قاضياً بإشبيلية حيث حمدت سيرته بها، وبقي يزاول مهنة القضاء إلى أن وافاه أجله ﷺ سنة ثلاث وخمسمائة للهجرة.
ترجمته في: ترتيب المدارك، ج8/ 118؛ ضبط الإعلام، ص114.

(2) هو محمد بن إبراهيم، صحب الباجي واختص به وأخذ كثيراً من تآليفه ورواياته، توفي ﷺ سنة ثلاث وخمسمائة للهجرة.
ترجمته في: الصلة، ج2/ 569.

(3) هو عبد الله بن أحمد الخشني، يعرف بابن أبي جعفر ويكنى أبا محمد من أهل مرسية، ولد سنة سبع وأربعين وأربعمائة للهجرة، اشتهر بعلمه وكان رفيعاً عند أهل بلده معظماً فيهم مكثراً لذكر الله، حافظاً للفقه على مذهب مالك وأصحابه، عارفاً بالتفسير، توفي ﷺ سنة عشرين وخمسمائة للهجرة بمرسية.
ترجمته في: الصلة، ج1/ 294 ـ 295.

(4) هو عبد الله بن طلحة اليابري، قاضٍ وفقيه أصولي، رحل إلى الشرق واستوطن مصر، وتوفي بمكة، أخذ عنه أعلام، منهم الزمخشري.
ترجمته في نفح الطيب، ج2/ 648؛ شجرة النور الزكية، ص130.

(5) هو أحمد بن علي، كان من أهل الحفظ والمعرفة والذكاء، ويعد من كبار أصحاب الباجي، توفي ﷺ حوالي سنة عشرين وخمسمائة للهجرة.
ترجمته في: الصلة، ج1/ 77.

(6) هو محمد بن الوليد القرشي الفهري، يعرف بابن أبي رندقة، ولد بثغر طرطوشة في ست وعشرين جمادى الأولى سنة إحدى وخمسين وأربعمائة للهجرة، كان من أكابر علماء عصره، شغوف بدراسة الفلسفة والفلك والرياضيات، تلقى عن الباجي كثيراً =

9 ـ أبو محمد اليحصبي[1].

10 ـ أبو القاسم أحمد بن الوليد الباجي[2].

11 ـ أبو محمد بن قحافة[3].

12 ـ أبو محمد بن أبي جعفر[4].

13 ـ أبو محمد سفيان بن العاص[5].

14 ـ ابن القاسم بن رهفون[6].

وأجاز أبو الوليد الباجي كثيراً من العلماء منهم:

- محمد بن أحمد بن إسماعيل الطليطلي القرطبي[7].
- علي بن عبد الله بن محمد بن موهب الجذامي[8].

وكفى الباجي فخراً أن بعض كبار الشيوخ وأعلام العصر حرصوا على أن يأخذوا عنه، وينالوا شرف سنده. فقد روى عنه حافِظَا المغرب والمشرق أبو عمر بن عبد البر، والخطيب أبو بكر بن ثابت البغدادي، ناهيك بهما وهما أسن منه وأكبر[9].

= من علمه لا سيّما مسائل الخلاف، شهد في شبابه أحداث دول الطوائف وشهد بالأخص أحداث مملكة سرقسطة ـ وطنه ـ عن كثب.
ترجمته في: ترتيب المدارك، ج8/ 118؛ تراجم إسلامية شرقية وأندلسية، ص290.

(1) توفي سنة عشرين وخمسمائة للهجرة. ترجمته في: الصلة، ج2/ 388.

(2) سبق ترجمته في ص28 من هذا البحث.

(3) ترجمته في: ترتيب المدارك، ج8/ 118.

(4) ترجمته في: المصدر السابق، ج8/ 119.

(5) ترجمته في: المصدر نفسه.

(6) ترجمته في: المصدر نفسه، ج8/ 118.

(7) توفي سنة ثلاث وعشرين وخمسمائة للهجرة. ترجمته في: الصلة، ج2/ 578.

(8) توفي سنة اثنان وثلاثين وخمسمائة للهجرة من أهل المرية. ترجمته في: المصدر السابق، ج2/ 426.

(9) ترتيب المدارك، ج8/ 117.

سادساً: محنته:

استهدف الباجي رَحِمَهُ اللَّهُ في حياته لمحنة قاسية صبّ عليه فيها غضب من لم يفهم غرضه ولم يقدر هدفه.

وصورة ذلك: أنه قرئ عليه بدانية كتاب البخاري حديث المقاضاة في يوم الحديبية[1]، فتكلم أبو الوليد في الحديث وشرحه ذاكراً قول من قال بظاهر اللفظ من أن النبي ﷺ كتب بيده، وأن ذلك لا يقدح في معجزته. فأنكره عليه الفقيه ابن الصائغ[2] وكفره بإجازته الكتابة على النبي الأمي، وأن هذا تكذيب للقرآن الكريم. فحمل عليه وغالى في الإنكار والشناعة مع جمع من أشياعه، وقبحوا عند العامة ما أتى به، حتى أثاروا عليه الفتنة، بل ووصل الحد إلى لعنه على المنابر نثراً وشعراً. من ذلك ما جاء في قول الشاعر عبد الله بن هند:

برئت ممن شرى دنيا بآخرة ... وقال: إن رسول الله قد كتبا[3]

وضمن الخطباء معنى البيت في خطبهم بالمساجد، وأنشدوه على رؤوس الناس[4].

وفي غمرة هذه المحنة، تصدى الباجي لمعارضيه بسلوك المنهج

---

(1) أخرج البخاري في كتاب «المغازي»، باب عمرة القضاء، من طرق عبيد الله بن موسى، عن إسرائيل عن أبي إسحاق، عن البراء رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: «لما اعتمر النبي ﷺ في ذي القعدة فأبى أهل مكة أن يدعوه يدخل مكة حتى قاضاهم على أن يقيم بها ثلاثة أيام، فلما كتب الكتاب: هذا ما قضى عليه محمد رسول الله، قالوا: لا نقر لك بهذا، ولو نعلم أنك رسول الله ما منعناك شيئاً، ولكن أنت محمد بن عبد الله، فقال: أنا رسول الله، وأنا محمد بن عبد الله، ثم قال لعلي: امح رسول الله، قال علي: لا والله لا أمحوك أبداً. فأخذ رسول الله ﷺ الكتاب وليس يحسن الكتابة، فكتب...» الحديث.

(2) هو محمد بن مبارك، يعرف بابن الصائغ، ويكنى أبا عبد الله من أهل دانية، توفي سنة ست وسبعين وأربعمائة للهجرة.
ترجمته في: الصلة، ج3/ 553 ـ 554.

(3) معجم الأدباء، ج11/ 246؛ ترتيب المدارك، ج8/ 122.

(4) ترتيب المدارك، ج8/ 122.

العلمي، فألف رسالة[1] يوجه فيها رأيه، ويبين سلامة قصده، وأن ما ذكره لا ينافي مفهوم القرآن الذي قيد نفي الكتابة بما قبل وروده فقال تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُوا۟ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ ۖ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴿٤٨﴾﴾ [العنكبوت: 48].

وبعد أن تحققت أمية الرسول ﷺ وتقررت بذلك معجزته، وأمن الارتياب في ذلك، فلا مانع من أن يعرف الكتابة بعد ذلك من غير تعلم، فتكون معجزة أخرى.

وقد رجع بهذه الرسالة أيضاً جماعة من العلماء مصوّبين رأي الباجي معلّلين ذلك بأن ليس كل من عرف أن يكتب اسمه فقط بخارج عن كونه أمياً؛ لأنه حينئذ لا يسمى كاتباً. وجماعة من الملوك قد أدمنوا على كتابة العلامة وهم أميون، والحكم للغالب لا للصورة النادرة. وقد قال ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «**إنا أمّة أميّة**»[2]، أي أكثرهم كذلك لندور الكتابة في الصحابة، وقال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ﴾ [الجمعة: 2].

وهكذا، فإن أكثر العلماء لم ينكروا على الباجي ما جاء في قوله؛ لأنه كان رجل علم ومعرفة وعقيدة. ومن هؤلاء العلماء شيخه أبو ذر الهروي، وأبو الفتح النيسابوري، وابن الجزار[3]..

سابعاً: وفاته:

بعد حياة حافلة بالمناظرات والعمل ونشر العلم بالتدريس والفتوى والكتابة والتأليف، توفي القاضي أبو الوليد الباجي. ومما ذكره المترجمون له

---

(1) وهي رسالته الموسومة بـ«تحقيق المذهب في أن النبي كتب» وقد قام بتحقيقها الأستاذ أحمد لبزار وقدمها إلى دار الحديث الحسنية، فنال بها دبلوم الدراسات الإسلامية العليا، والرسالة محفوظة لتلك الدار تحت رقم العام (8037 ـ 8038) لسنة (1976م).

(2) تتمة الحديث: «.. لا نكتب ولا نحسب: الشهر هكذا وهكذا». أخرجه البخاري في كتاب الصيام، باب قول النبي لا نكتب، ولا نحسب، ج3/ 35.

(3) ترتيب المدارك، ج8/ 123؛ نفح الطيب، ج2/ 70؛ فوات الوفيات، ص64 ـ 65.

أنه توفي رَحِمَهُ اللَّهُ بالمرية ليلة الخميس بين العشاءين، وهي ليلة تسع عشرة خلت من رجب، ودفن يوم الخميس بعد صلاة العصر بالرباط على ضفة البحر، وصلى عليه ابنه أبو القاسم، وكان ذلك سنة أربع وسبعين وأربعمائة، الموافق لسنة ثلاث وثمانين وألف ميلادية (474هـ ـ 1083م)، وهو التاريخ المعتمد عند أغلب الدارسين والمؤرخين[1]. وقد قيل: إنه جاء إلى المرية سفيراً بين رؤساء الأندلس يؤالفهم على نصرة الإسلام، ويروم جمع كلمتهم مع جنود ملوك المغرب المرابطين، فتوفي قبل تمام غرضه.

وقصارى القول: إن أبا الوليد الباجي كان من القوم الذين سما ذكرهم بعد وفاتهم، وانقضاء أمد حياتهم، فبهرت ولايتهم واشتهرت في الآفاق درايتهم[2].

فرحمه الله رحمة واسعة وجزاه عنّا وعن المسلمين أوفي الجزاء.

---

(1) الصلة، ج1/ 202؛ ترتيب المدارك، ج8/ 126؛ الموسوعة المغربية: الأعلام البشرية والحضارية: عبد العزيز بن عبد الله، ج1/ 93؛ وفيات الأعيان، ج2/ 409؛ الديباج المذهب، ج1/ 385؛ سير أعلام النبلاء، ج18/ 544؛ شذرات الذهب، ج3/ 345، وغيرهم. على أن هناك من زعم غير هذا التاريخ وذهب إلى أن وفاة الباجي كانت سنة أربع وتسعين وأربعمائة للهجرة، ومن هؤلاء صاحب فوات الوفيات، ج1/ 357؛ وصاحب معجم الأدباء، ج11/ 249، وهو نفس الزعم الذي ذهب إليه ناشر كتاب «المنتقى». وانفرد بعضهم بالقول: كانت وفاته سنة ثلاث وسبعين وأربعمائة للهجرة، ومن هؤلاء: ابن الأثير الجزري وأنخيل بالنسيا كما ورد عند الأستاذة الباتول بنعلي في فصول الأحكام مقدمة التحقيق، ص101، الهامش رقم 83. ولعلّ الصحيح ما أثبته ابن بشكوال والقاضي عياض وغيرهما لما تقدم من قرائن.

(2) تاريخ قضاة الأندلس، ص95.

عمل الباجي بعد عودته إلى الأندلس

ويشتمل على المباحث الآتية:

المبحث الأول: الكد من أجل العيش.

المبحث الثاني: عقد حلقات الدرس والرواية.

المبحث الثالث: الإصلاح السياسي.

المبحث الرابع: المنافحة عن الدين الإسلامي عموماً والمذهب المالكي بوجه خاص.

المبحث الخامس: التدوين والتأليف.

المبحث الأول

الكدّ من أجل العيش

يبدأ هذا الطور الثالث من حياة الباجي في السادسة والثلاثين من عمره، أي بعد رحلة دامت ثلاث عشرة سنة (426هـ ـ 439هـ). وهو يستقبل هذا الطور الجديد بعد إيابه من رحلته المشرقية مقلّاً من دنياه. فيضطره ضيق الحال ـ بعدما كان استأجر نفسه لحراسة الدروب ليلاً ببغداد إبان الدراسة بالمشرق للاستعانة بضوئها على النسخ والمطالعة، وبأجرتها على لوازم العيش وتوفير الورق والحبر ـ إلى الاعتكاف على ضرب ورق الذهب للغزل، وإلى تولي عقد الوثائق، حتى أنه كان يخرج للإقراء وفي يده أثر المطرقة.

قال القاضي عياض: «فقد حدثني ثقة من أصحابه ـ والخبر بذلك مشهور ـ أنه كان حينئذ يخرج إلينا إذا جئنا للقراءة عليه وفي يده أثر المطرقة رصد العمل»[1].

وأبو الفضل عياض، يريد أن يطلعنا من خلال هذا القول على أن الباجي كان يتخذ له صنعة إلى جانب عمله الفكري، نظراً لضيق حاله في أول الأمر، إذ سرعان ما أقبلت عليه الدنيا، فاتسع حاله وكَثُر ماله، وأجزلت صلاته بانتشار علمه واشتهار تآليفه، ومعرفة قدره مما جعل الرؤساء يقربونه ويقدرونه حق قدره، ويستعملونه في الأمانات والقضاء. ثم كان يصحبهم ويرسل بينهم للوساطة والسفارة، ويقبل جوائزهم، حتى نال لذلك أقصى التكريم والتبجيل، مما وفّر كسبه ويسّر حاله وعظم جاهه[2]. وقد أثر عنه في مدح المعتضد ابن عباد قوله:

عباد استعبد البرايا ... بأنعم تبلغ النعائم

(1)(2) ترتيب المدارك، ج8/ 121.

مـديـحـه ضـمـن كـل قـلـب حـتـى تـغـنـت بـه الـحـمـائـم[1]

وهذا الموقف للباجي جلب له نقمة بعض الناس الذين لم يستسيغوا تقرُّبه من السلاطين، وكَثُر فيه القيل والقال، فولي قضاء مواضع من الأندلس تصغر عن قدره كأريولة وشبهها[2]. وكان يبعث إليها خلفاءه، وربما قصد المرة بنفسه[3].

(1) نفح الطيب، ج2/ 77.

(2) ترتيب المدارك، ج8/ 119 ـ 120؛ شذرات الذهب، ج3/ 345.

(3) وليس ذلك لعدم أهلية الباجي، ولكن لأن حكّام الطوائف كانوا يخافون ممن هو دون الباجي أن ينازعهم السلطان والأمثلة لديهم. فما بالك بالباجي وهو حجة لا ترد.

المبحث الثاني

عقد حلقات الدرس والرواية

أثناء عودة أبي الوليد إلى أرض الوطن، وبعد اتساع حاله، تفرغ للتعليم والإقراء، فأقبل عليه خلق كثير واستفاد منه عدد كبير سمعوا منه وتفقهوا عليه، منهم من ذكروا في ترجمته، ومنهم من ذكر أخذهم عنه في ترجماتهم[1]. فذاع صيته وشهرته بين الناس، وصارت حلقته محط رحالهم، وحاز الرياسة العلمية بالأندلس على حدّ تعبير المترجمين له[2].

(1) ينظر قائمة بأسماء الذين تتلمذوا على الباجي في: ترتيب المدارك، ج8/ 118؛ وفي الديباج المذهب، ص120؛ وأيضاً في «تحقيق المذهب في أن النبي كتب»: مقدمة التحقيق من ص48 إلى ص53، حيث أشار الباحث إلى نحو من خمسين رجلاً أخذوا عن الباجي من سبع وعشرين بلدة من حواظر الأندلس وقراها.

(2) ترتيب المدارك، ج8/ 119؛ الديباج المذهب، ص120.

المبحث الثالث

الإصلاح السياسي

الحقيقة أن الفتن والدسائس والاضطرابات لم تهدأ في أي عصر[1]، وهذه الفتن والدسائس قارن عصرها عصر أبي الوليد الباجي الذي انبثق في العالم الأندلسي وقرطبة تعاني شدائد دخول المستعين ممزوجة بغبار جيوش النصارى وهرجهم سواء في آخر الدولة الأموية، أو عصر ملوك الطوائف (القرن الخامس الهجري). وفتح عينيه على مآسي القتال، وترعرع وسط خلافات وتطاحن أمراء الأندلس على النفوذ والسلطان والألقاب، وعددهم بعدد حواضر الأندلس، كما أنه لم تغب عنه أخبار وأصداء كل ذلك طوال مقامه بالمشرق وقت الطلب. وعاد من رحلته تلك ليرى ويشاهد بأمّ عينيه المأساة متجسدة أمام ناظريه في تحالف بعض هؤلاء الأمراء مع النصارى ضد بعضهم.

رأى الباجي كل ذلك وعايشه ولمس الداء وعرف الدواء فمشى بين ملوك الطوائف في الصلح وهم أحزاب متفرقة، يدعو إلى الوحدة، منبهاً إلى دواعي الجهاد سواء في دروسه العامة في المساجد وحلقات الدروس، أو في دخوله على الحكام، أو مرسولاً من بعضهم إلى البعض الآخر[2]. فحاول أولاً أن يجمع كلمة ملوك الطوائف على رجل واحد، وعندما لم يحالفه الحظ في هذه المهمة النبيلة، حاول من جديد أن يوحّد صفوفهم ويجعل منهم حلفاً وحصناً منيعاً ضد محاربيهم من ملوك النصارى. غير أن أغلب ملوك الطوائف واجهوا دعوة الباجي بفتور وعدم اكتراث، واستمروا على ما كانوا عليه من تفكك[3]، مما جعل الباجي يفكر مع علماء بلده في استدعاء المرابطين من

(1) الاستقصا، ج1/ 8.

(2) ترتيب المدارك، ج8/ 120؛ نفح الطيب، ج2/ 67.

(3) تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين: يوسف أشباخ، ص86.

عدوة المغرب إلى الأندلس. ومات رحمه الله ولم يتحقق هدفه إلا بعد وفاته بخمس سنوات في وقعة الزلاقة الشهيرة على يد يوسف بن تاشفين[1].

لقد كان الباجي رحمه الله يهدف إلى تكوين قوة تنصر الإسلام بالجزيرة الأندلسية، ويلتئم بها شمل ملوك الطوائف وملوك المغرب المرابطين، ولكن عوامل الانخذال كانت أقوى من جهوده. وقد أشار المقري إلى تلك المحاولات الجادة، والمساعي الحثيثة التي قام بها الباجي لتوحيد الكلمة وجمع الصفوف لاستعادة العز والكرامة، فقال: «لما قدم من المشرق إلى الأندلس بعد ثلاثة عشر عاماً، وجد ملوك الطوائف أحزاباً متفرقة، فمشى بينهم في الصلح وهم يجلّونه في الظاهر، ويستثقلونه في الباطن، ويستبردون نزعته، ولم يفد شيئاً، فالله تعالى يجازيه عن نيته»[2].

---

(1) كان ابن تاشفين قبل ذلك قد احتاج إلى أموال ليستعين بها على تجهيز الجيوش المغربية وتقويتها على الجهاد في سبيل الله، فاستفتى علماء العدوتين المغرب والأندلس، فأفتوا بجواز ذلك أسوة بأمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وكان من أبرز هؤلاء العلماء: أبو الوليد الباجي لعدم ورود اسم غيره صراحة في معرض الكلام عن وثيقة المعارضة التي كتبها قاضي المرية، ولم يكن تجويز الباجي للفتوى في هذه النازلة وغيرها تقرُّباً من السلطان ورغبة في الحظوة والنفود بل كان يرى في ذلك مصلحة الأمة الإسلامية في الدنيا والأخرى. الاستقصا، ج2/ 47.

(2) نفح الطيب، ج2/ 77.

المبحث الرابع

المنافحة عن الدين الإسلامي عموماً والمذهب المالكي بوجه خاص

إن بلاد الأندلس ـ مواطن الباجي ـ منذ استيطانها عام ثمانين ومائة للهجرة وحتى سقوط خلافة بني أمية في قرطبة عام اثنان وعشرين وأربعمائة للهجرة؛ كان قد ساد فيها وانتشر النظر على مذهب مالك[1] إلّا أن هذه البلاد على عكس قلب المملكة المشرقي، لم تعرف حركة تفاعل عميق بين تيارات فكرية شتى، كما أنها حتى ذلك الحين لم تكن نخبها الثقافية قد واجهت أية مشكلة نظرية ناجمة عن تفاعل مثل هذه التيارات. لكن بعد ذلك التاريخ، وفي عصر ملوك الطوائف، كانت تلك البلاد قد عرفت بعض المناخات الليبرالية التي ساعدت على ظهور كثير من فِرَق المبتدعة المنحرفين عن اعتقادات مذاهب أهل السلف، وأهل السنّة والجماعة، وقد كَثُر أتباعهم وقويت شوكتهم خاصة أن الأحداث الاجتماعية ـ السياسية التي كانت تعيشها الأندلس آنذاك ساهمت هي الأخرى وبكيفية تدريجية في التقليل من تماسك وحدة الأمة كما تركها عبد الرحمٰن الناصر.

كما ساعدت على تفتح مذهب الظاهرية الذي مثله ابن حزم (456هـ) العلّامة الذي عرفه معاصروه وأبناء موطنه بجرأة رأيه، وصواب طريقته في الاستدلال إلى حدّ لفت معه نظر أمير المرابطين في المغرب إليه[2]. وقد ساعده ذلك على نشر طريقته الكلامية في عموم الجزيرة، كما أتاحت له حلقات الفقه والجدل التي كان ينظمها أمير المغرب ـ المثقف والمتعطش

(1) ترتيب المدارك، ج1/ 180 ـ 181؛ موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، ج4/ 84.

(2) تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد والمذاهب الفقهية: محمد أبو زهرة، ج2/ 404.

للحداثة ـ في بلاطه، أن يحج ويسكت بشكل حاسم غالبية ممثلي المذهب المالكي المعروفين في ذلك العصر، والذين لم يكن إعدادهم الفكري يمكّنهم من التناظر معه بجدارة ـ على الأقل ـ في نطاق هذا النوع من الرياضة العقلية[1].

ويؤكد عياض من جانبه ـ بكثير من الصراحة والأسى دون شك ـ الصدارة التي كانت للفقيه الظاهري الكبير قبل عودة الباجي من المشرق حيث قال: «وقد لاحظ الباجي منذ عودته إلى وطنه شهرة ابن حزم الواسعة، وهو تلميذ داود[2] (270هـ ـ 884م)»[3].

ويستطرد مؤلف «المدارك» قائلاً: «لقد لاحظ أيضاً أن آراء الفقيه الظاهري قد غزت قلوب الناس، وأنه كان يعرف كيف يستخدم مختلف طرق الجدل، وليس يستطيع فقهاء الأندلس في عصره أن يزعموا في مناقشاتهم القدرة عليها، إذ كانوا قليلاً ما يحفلون بالنظر العقلي، وكانوا ضعاف القدرة على تحصيله»[4].

إلّا أن هذه الحال ما كانت لتستمر لابن حزم، إذ قيض الله له أبا الوليد الباجي الذي لمس فتنة الناس به، ووجدهم بغيثهم وأملهم في الانتصار عليه، فحاول أن يأخذ بثأرهم منه، خصوصاً وقد كان عند فقيهنا المالكي من الإتقان والتحقيق والمعرفة بطرق الجدل والمناظرة ما حصله أثناء رحلته بالمشرق[5].

وهكذا أمّه الناس، وبوّأوه لهذه المهمة الشاقة، فرحل إليه وناظره أمام أحمد بن رشيق[6] والي ميورقة، وأبطل كلامه وكان منتصراً في ذلك، إذ

---

(1) معجم الأدباء، ج12/ 249؛ نفح الطيب، ج6/ 204.

(2) هو أبو سليمان داود بن علي الأصبهاني الظاهري، أنشأ المذهب وكرّس حياته لنشره والدفاع عنه، كان يمتاز بمميزات جعلته لا يهاب أحداً في إعلان ما يعتقد، فقد كان متكلماً فصيحاً، قوي الحجة، نابغ العقل، وكان عقله أكبر من علمه.
ترجمته في: طبقات الفقهاء حيث ذكره الشيرازي على رأس فقهاء الظاهرية.

(3)(4) ترتيب المدارك، ج8/ 122.

(5) ترتيب المدارك، ج8/ 122.

(6) وهو من مرسية، عاش في قرطبة حيث درس الأدب والفقه والحديث، شارك في =

جرت بينهما مناظرات طويلة، ومجادلات قوية كانت سبب فضيحة ابن حزم وخروجه من ميورقة وقد كان رأس أهلها، مما جعل صوته يخبو ودعوته تموت، ثم لم يزل أمره في سفال فيما بعد[1].

وقد ذكر أبو الوليد في كتابه «فِرَق الفقهاء» من مجالسه تلك ما يكتفي به من يقف عليه. ومن ذلك على ما تمدنا به بطون المصنفات والطبقات: أن أبا الوليد مرة مال إلى الافتخار على ابن حزم بعزيمته الصلبة وجده في تحصيل العلم فقال له: «أنا أعظم منك همة في طلب العلم لأنك طلبته وأنت معان عليه تسهر بمشكاة الذهب، وطلبته وأنا أسهر بقنديل بائت السوق». فقال ابن حزم: «هذا الكلام عليك لا لك؛ لأنك إنما طلبت العلم وأنت في تلك الحال رجاء تبديلها بمثل حالي، وأنا طلبته في حين ما تعلمه وما ذكرته، فلم أرج به إلّا علو القدر العلمي في الدنيا والآخرة، فأفحمه»[2].

واستمر الباجي يناظر ابن حزم عهداً طويلاً والحرب بينهما سجالاً، إنما بالرغم من تلك المناظرات الحادة، فقد كان ابن حزم يعترف بمكانة الباجي العلمية ويقول: «لو لم يكن لأصحاب المذهب المالكي بعد القاضي عبد الوهاب[3] إلّا

= الحياة السياسية ونبغ فيها حتى عيّنه الأمير مجاهد والياً على ميورقة فاستطاع بذلك أن يستمر في الاشتغال بدراسته، وأن يبرهن على أنه نصير للعلم والأدب، استضاف ابن حزم بعدما هوجم بعنف في قرطبة، توفي سنة أربعين وأربعمائة للهجرة.
ترجمته في: معجم المؤلفين، ج1/ 122 ـ 123.

(1) لم يكن الباجي وحده الذي ناظر ابن حزم، وإنما كان هناك علماء آخرون أمثال: الليث بن حرفش العبيدي، والقاضي أبو بكر بن طلحة الإشبيلي، وأبو الحسن بن محمد بن زرقون الذين ألفوا في الرد على الظاهرية. وهذه المناظرات جددت عند المالكية ضرورة إبراز أسس مذهبهم النهائية، وعرض آرائهم في الأصول، وذلك ما قام به الباجي في كتابه «إحكام الفصول».

(2) تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد والمذاهب الفقهية، ج2/ 354؛ نفح الطيب، ج2/ 72؛ ظهر الإسلام، ج3/ 60.

(3) هو محمد بن علي بن نضر البغدادي الفقيه المالكي، من الطبقة الثامنة المالكية، منشؤه العراق حيث ولد سنة اثنان وستين وثلاثمائة للهجرة، ولكنه اضطر إلى ترك بغداد في نهاية حياته إذ لم يجد فيها وسيلة للعيش، فقصد القاهرة حيث تحسنت حاله، وقيل: إن عمله ضد الشافعية هو الذي سبب خروجه من بغداد توقياً من كارثة =

مثل أبي الوليد الباجي، لكفاه»[1]. وتلك شهادة ثمينة من فقيه كان له شفوف على علماء عصره.

ثم إلى جانب هذه المناظرات والمجادلات، حاول الباجي محاولته الناجحة في تأصيل وتثبيت المذهب المالكي في بلاد الأندلس، الشيء الذي دفعه إلى الإنصاب على موطأ الإمام مالك الذي يعدّ كتاب أحكام ودستور حياة المجتمع الإسلامي، فاعتنى به وخدمه أجلّ الخدمات، وشرحه في أعلى المستويات[2].

= تحيف به، توفي ﷺ سنة اثنتان وعشرين وأربعمائة للهجرة.
ترجمته في: طبقات الفقهاء، ص170، حيث صنّفه الشيرازي من فقهاء المالكية ببغداد.

(1) الديباج المذهب، ص121؛ نفح الطيب، ج2/ 274.

(2) من شروحه التي تناولت الموطأ بالدرس «الاستيفاء» ثم «المنتقى» الأقل مادة من الاستيفاء فمختصر المختصر وهو «الإيماء».

المبحث الخامس

التدوين والتأليف

منذ أن عاد الباجي إلى أرض الوطن، لم يتوان عن التأليف وخاصة بعد المناظرات القوية التي خاضها ضد ابن حزم حيث طفق في إثرها على التدوين والكتابة وتحرير أصول الفقه المالكي وفروعه. ومن المحتمل أن يكون الباجي قد فكّر عقب هذه المناظرات في جدوى تأليف كتب في أصول الفقه يصوغها في قالب الجدل. وعندها فمن المعقول أن يكون قد استهلها بكتابه «إحكام الفصول في أحكام الأصول»، ثم أتبعه بكتاب «المنهاج في ترتيب الحجاج» الأقل مادة من «إحكام الفصول..»، ومن بعد «المنهاج» يحتمل أن يكون قد ألف «الإشارات»، وهو حقاً موجز كما يدل عليه العنوان، ثم من بعدها «الحدود في الأصول» حسب سنة أَلِفَهَا أدباء العرب ومؤرخوهم وفقهاؤهم ينتقلون بموجبها من المطول والمبسوط إلى الأوسط والمنخول، ثم إلى المختصر والوجيز.

وليس أدلّ على حياة الإمام الباجي وغزارة علمه، من كتبه التي خلفها، فهي تحدد كماً وكيفاً المواضيع التي كتب فيها ومقدار علمه. وقد أحصى له ابن خير في فهرسته[1] ثلاثين تأليفاً تكون في مجموعها تناسقاً عجيباً فيما بينها في الذبّ عن عقيدة التوحيد وتأصيل الفقه وإثرائه، والمنافحة عن الدين الإسلامي عموماً، والمذهب المالكي بوجه خاص، ونشر علم أئمته بشكل واضح وصحيح، وإعادة تركيز الطريقة المالكية في الاستدلال أندلسياً.

بل إن أصول الفقه المالكي لم يعرف نظريات متكاملة مقررة في شكلها النهائي وشاملة لجميع المباحث الأصولية إلّا مع كتب أبي الوليد الباجي التي لم تلق حظها الوافر من النشر، ومؤلفات القاضي عبد الوهاب في الخلاف

(1) فهرست ابن خير، ص445.

العالي، ونظريات الشاطبي في كتاب «الموافقات». وأعتقد أن ما ألفه الباجي يفوق بكثير ما ذكره ابن خير في فهرسته، وأن الوقت قد حان لبذل المزيد من الجهود لإخراج تلك الذخيرة من مظانها ومحاولة نفض الغبار عنها، ثم القيام بدراستها وتحقيقها تحقيقاً علمياً يناسب موضوعاتها.

ومهما كان، فإن ما وصلنا من كتب الباجي يعطينا فكرة واضحة المعالم عن شخصيته العلمية.

إن هذا العدد الضخم من التآليف يدلنا أولاً على غزارة علم الباجي. والناظر في كتبه على تعددها وتنوّع مواضيعها، يراها كلها تدور حول تأصيل المذهب المالكي وتثبيت دعائمه في بلاد الأندلس. وبعبارة أكثر وضوحاً: إن كتب الباجي كانت وستبقى على مر العصور والأزمان حاضرة في ساحة الفكر الفقهي كشاهد ناطق على أن علماء المذهب المالكي قد حرروا أصوله، وأقاموا أدلته، واستطاعوا وضع نظريات مذهبية تجعل المفتي قادراً على إدراج المسائل الفرعية تحت قواعد عامة مضبوطة تسهل عملية الاجتهاد والتنظير والقياس[1]. وهذا ما بوّأه مكانة الصدارة بين سائر الأئمة. ويكفي أن نعلم أن عودة الباجي إلى الأندلس في العام تسع وثلاثين وأربعمائة للهجرة، اعتبرت

---

(1) غير أن هذه الميزة الخاصة لم تمنع ابن خلدون أن يعطي رأياً قاسياً على علماء المذهب المالكي، إذ يقول في مقدمته، ص440: «فالأثر أكثر معتمد المالكية، وليسوا بأهل نظر، وأكثرهم أهل الغرب وهم بادية غفل من الصنائع». وفي قول ابن خلدون مبالغة ومغالاة، إذ إن علماء المذهب المالكي ألفوا في الأصول أكثر من مائة كتاب.

يراجع: الملحق في «مدخل إلى أصول الفقه المالكي»: المختار ولد أباه، ص160 وما بعدها.

وربما كان ابن خلدون يقصد إلى أن المذهب نفسه لا يقوم على الرأي والقياس بقدر ما يقوم على النص والنقل، وعلى الأثر والرواية، فضلاً عن واقعيته القائمة على اعتماد عمل أهل المدينة باعتباره نوعاً من الإجماع، وهو في هذا يوافق مزاج المغاربة الذي ينفر من الغموض والإبهام، ومن التعقيد والتأويل ويميل إلى البساطة واليسر، وإلى السهولة والوضوح، وإلى الواقعية والعمل الملموس، وإلّا فلسنا نتصوره يصف الحياة الأندلسية بالبداوة مع ما بلغته في مضمار الحضارة وإن في هذه المرحلة المبكرة.

حدثاً هاماً وحاسماً بالنسبة للمؤرخين المالكيين يومها، إذ تسنّى للمالكية في الغرب ـ ولأول مرة ـ رجل عالم استطاع أن يحج ابن حزم، ويعيد التأسيس لمذهب مالك في تلك المواطن، وكتبه التي خلفها غدت فيما بعد من الأمهات لدى العلماء في فنها.

إذن، فبتأثير من الركود الثقافي الذي عرفته الأندلس في غيبة الباجي، خصوصاً بعد ظهور وتفتّح مذهب الظاهرية، ورداً عليه، وانطلاقاً من واقع المالكية في الأندلس، كان على الباجي أن يجمع ويصنّف محصلة عقود، بل قرون من العلم والتفقه والكلام والسجال وطرائق النظر في كتب يضاف إلى جمعها ومناعتها إعفاؤه من «التطويل الممل للمريد، والاختصار المخلّ بالمقصود»[1] وجمعه «لأصول فقه يشتمل على جمل أقوال المالكيين، ويحيط بمشهور مذاهبهم»[2] مستخرجاً فيها «غرر المحاضرة، ورؤوس مسائل المناظرة»[3] ناهياً عن «اعتقاد القطع في ما أورده من الشرح والتأويل، والقياس والتنظير»[4].

ولا بدّ من التذكير في هذا السياق بأن المعضلة التي تصدى لها الباجي في كتبه، كانت أعمق مما هو في الظاهر. فالمسألة في الواقع لم تكن تعني المالكية في الأندلس وحدها، بل لا بدّ أن تكون تلك الكتب رداً على ضعف روح البحث الإسلامي بشكل عام في تلك المواطن البعيدة، نسبة إلى ما كانت عليه الروح في المشرق، إذ كان على الباجي وعلى مدى صفحات كتبه أن يتصدى لكل هذه المهام وتلك عبر عدد من الأدوات والمناهج والمواصفات التأليفية التي تركزت في تآليفه، نامّة عن طاقة تمحيص وتدقيق مرتفعة يندر أن تتوفر لمؤلِّف أو في مؤلَّف. كما كان عليه انطلاقاً من الحاجات التي ذكرت والتي تتعدّى واقع المالكية في الأندلس، أن يجعل تناول الأصول والفروع على شكل معرض تتساوى فيه صور كل من المالكي والحنفي والشافعي

---

(1) المنهاج في ترتيب الحجاج، ص1.
(2) إحكام الفصول في أحكام الأصول، ص170.
(3) فصول الأحكام، ص158.
(4) المنتقى، م1، ج1/ 3.

والحنبلي[1]، فتعرض آراء المذاهب في القضايا المحددة على قدم المساواة في الدقة والحيز، وتناقش وتحاكم بموازين واحدة وعادلة.

ومن هنا، يمكننا أن نتعرّف على المعالم الرئيسة للمنهجية التي اتبعها الباجي في تآليفه، وهي منهجية نابعة من ثقافته الواسعة التي كانت تستقى من ينابيع متعددة منها:

1 ـ مطالعته العميقة والمتنوعة.

2 ـ رحلاته وتجاربه.

3 ـ لقاؤه لعشرات العلماء.

هذا التنوع في المشارب جعله يتمتع بشخصية قوية ومنهج علمي يقوى على الجدال ويتقبّل الحقيقة.

وإذا كان الباجي قد التزم في تآليفه الطريقة التحليلية بوجه عام ـ وهي الطريقة التي يذكر أصحابها اختلاف الأئمة في كل حكم من أحكام الأبواب الفقهية، ويرجعون إلى بيان أسباب الاختلاف الذي ذكروه ـ فإن ما ينبغي تأكيده هنا هو وجود منهج فكري عند الباجي يؤطر القضية المذكورة سالفاً، وهي إعادة تركيز الطريقة المالكية في الاستدلال أندلسياً، ويحدد مستويات الدلالة فيها. وكتابه الموسوم بـ«المنتقى» أصدق تعبير على وجود هذا المنهج الفكري عنده، حيث صرف فيه جلّ اهتمامه إلى تأصيل آراء المالكية في الفقه، والبحث لها عن جذور من نصوص الكتاب والسنّة. وهو بذلك ينفي عن المذهب المالكي شبهة خلو مسائله من النصوص الشرعية. وهذا يعكس وبكيفية صريحة، المنهج الفكري للمؤلف. وهو منهج تبرز سماته أكثر وضوحاً في باقي مؤلفات الباجي، حيث تسيطر على فكره نفس النزعة، نزعة النظر والاستدلال وإعادة بناء دعائم الفقه المالكي وتأصيله.

وهكذا يمكن استخلاص المقومات الفكرية لمنهجه العلمية التحليلي الفكري فيما يأتي:

---

(1) تراجع كتبه إحكام الفصول والمنهاج، ثم المنتقى، حيث تتجلّى هذه الخصية بكثرة ووضوح.

1 ـ الاستقلالية في التفكير:

ويظهر ذلك في استنباطات وتخريجات واجتهادات أبي الوليد، وهي تنم عن استقلال في الفكر وعمق في العلم.

2 ـ الموضوعية:

فهو يعرض مادته بقدر ما يستطيع من الموضوعية، مالكي متحمس لمالكيته، منتصر لها، ذاب عنها في مقام الجدال. ولكنه متفتح لآراء غير المالكية يعرضها في دقة ويناقشها في دعة وتأنٍّ مبيناً خطأ قائلها ولو كان كبيراً من كبراء فقهاء المذهب.

3 ـ التجرد:

بحيث لم يكن الباجي يهاجم آراء فقهاء المذاهب، ويقابلها مقابلة المغاضبة الباعثة على المغالبة قبل أن يتبين بطلانها ببرهان قاطع. وأيضاً لم يكن يقبل عليها إقبال المصدق بها، المستحسن إياها قبل علمه بصحتها ببرهان قاطع، بل كان يقبل عليها إقبال سالم العقل عن النزاع عنها والمنزوع إليها، إقبال من يريد حظ نفسه في فهم ما سمع ورأى.

4 ـ المرونة في الأفكار:

إن الباجي لم يكن ليعميه التعصب لقوله عن التماس الحق حيث كان. وهو في إخلاصه للحق لا يبغي به الغلب، بل يبغي به نصر الحق المجرد، وكان مستعداً لترك قوله إن رأى عند غيره الحق السائغ الذي لا يشوبه باطل.

إن مفكراً مثل الباجي ينبغي أن يقرأ تراثه عدة قراءات، وأكيد أن الباحث سيجد دوماً ما يستنتجه من أفكار ما زالت مواكبة لروح العصر.

شخصية الباجي ومؤلفاته

ويتضمن المباحث الآتية:

المبحث الأول: شخصيته وصفاته.

المبحث الثاني: مكانته العلمية وثناء العلماء عليه.

المبحث الثالث: مؤلفاته:

* ما طبع من مؤلفات الباجي.
* ما لم يطبع وهو مخطوط.
* ما لم يطبع وهو في عداد المفقود.

المبحث الأول

شخصيته وصفاته

الواقع أن الباجي كان دائماً منسجماً مع عقليته وتكوينه وطبيعة شخصيته، سواء في سلوكه ووقاره وسمته، أو في مداخلته للرؤساء وقبوله لهداياهم وأعطياتهم نظراً للظروف البيئية، والفطرة الشخصية والتكوين العلمي الذي تلقاه.

فهذا القاضي أبو علي بن سكرة الحافظ يقول: «ما رأيت مثله على سمته وهيبته وتوقير مجلسه»[1].

وقال القاضي عياض: «كان وقوراً بهياً، مهيباً، جيِّدَ القريحة، حسن الشارة»[2]. وهذا يدل على فصاحة لسان الباجي وسعة علمه واطلاعه، وثقته بنفسه. وقد رأيناه في أطوار حياته الثلاثة يواصل السعي لاغتنام الوقت، وتوجيه العمل فيه نحو طاعة الله والصلاح بمفهومه العام. وسنرى أثر هذا الجد في اكتسابه علوماً جمّة، وتزويده المكتبة الإسلامية بمؤلفات هامة، ونشره المعارف التي تضلع فيها.

ولعلّ من صفات الباجي التي اتّزنت بها شخصيته، التواضع للعلم[3]، والاحترام للشيوخ وتقديرهم[4]. كما كان إلى جانب هذا ورعاً تقياً، له شعر في الحمد والشكر لله وحسن الطاعة وطلب المغفرة. من ذلك قوله:

إذا كنت تعلم أن لا مجير ... لذى الذنب من هول الحساب
فاعص الإله بمقدار ما ... تحب لنفسك سوء العذاب[5]

---

(1) ترتيب المدارك، ج8/ 120؛ الصلة، ج1/ 202.

(2) المصدر السابق، ج8/ 119.

(3) يقول في مقدمة المنتقى، م1، ج1/ 3: «فلا يعتقد الناظر في كتابي أن ما أوردته من الشرح والتأويل والقياس والتنظير طريقه القطع عندي حتى أعيب من خالفها، وأذم من رأى غيره، وإنما هو مبلغ اجتهادي وما أدّى إليه نظري».

(4) ويتجلى ذلك في إحالاته على أستاذه أبي إسحاق الشيرازي في كثير من المواضع مستعملاً عبارات: قال شيخنا أبو إسحاق، ذكر شيخنا أبو إسحاق.. وسيأتي بيانه.

(5) معجم الأدباء، ج11/ 248.

المبحث الثاني

مكانته العلمية وثناء العلماء عليه

كان أبو الوليد الباجي نجماً لامعاً في سماء الثقافة الأندلسية، وكان يسيطر وحده تقريباً على الحياة الفكرية في بلده. فقد برز كمتخصص في الحديث والفقه والأصول مع عالمين من كبار رجال الفكر الفقهي هما: ابن حزم وابن عبد البر حتى صار حجة فيهما. وحاز من ثقة الناس وتقديرهم له وثنائهم عليه ما لم يحظ به أحد قبله. شهد له بذلك المتقدمون والمتأخرون.

فهذا القاضي عياض يقول: «كان فقيهاً، نظاراً، راوية، محدثاً، يفهم صنعة الحديث ورجاله، متكلماً، أصولياً، فصيحاً، شاعراً، مطبوعاً، حسن التأليف، معين المعارف، له في هذه الأنواع تصانيف جليلة مشهورة، ولكن أبلغ ما كان فيها في الفقه وإتقانه على طريقة النظار من البغداديين وحذاق القرويين والقيام بالمعنى والتأويل»[1]. مما جعله ضمن طبقة المجتهدين في المذهب المالكي بأنظارهم السامية، وتخريجهم على الأصول، وترجيحها للأقوال[2]. وهو لا يميل إلى فرض ما أداه إليه اجتهاده من رأي فقهي، وإنما يثبت رأيه إلى جانب آراء غيره من الفقهاء ليكون لأهل الذكر مجال النظر والاختيار، ولغيرهم طريق الدرس والتعلم.

مال إلى علم الديانة فمشى بمقياس، وبنى على أساس حتى صار كثير من العلماء يسمعون منه ويرتاحون للأخذ عنه[3]. وقد أثرت بعض الأقوال عن مترجمنا تشهد بما بلغه من مكانة علمية سامية.

---

(1) ترتيب المدارك، ج8/ 119.

(2) ينظر على سبيل المثال ما جاء في غسل الذكر من المذي، هل يفتقر إلى النية أم لا؟ المنتقى، م1، ج1/ 50.
وكذلك ما جاء في مسألة الإبراد بالصلاة. المنتقى، م1، ج1/ 32 ـ 33 وما بعدها.

(3) نفح الطيب، ج2/ 68.

قال القاضي علي بن سكرة: «ما رأيت أحداً على سمته وهيئته وتوقير مجلسه، هو أحد أئمة المسلمين لا يسأل عن مثله»[1].

وقال ابن حزم على بعد ما بينهما: «لو لم يكن للمالكية بعد القاضي عبد الوهاب إلا مثل أبي الوليد الباجي لكفاه»[2]. ويؤكد عياض الكلمة مع تغيير خفيف، ويذكر أن ابن حزم كان يقول: «إنه بعد عبد الوهاب، لم يعرف المذهب المالكي عالماً يضارع أبا الوليد»[3].

وذكره الأمير أبو نصر ابن ماكولا[4] في «إكماله» فقال: «هو من باجة الأندلس، فقيه أديب شاعر، رحل إلى المشرق ورجع إلى الأندلس، فروى ودرس وألف، وكان جليلاً رفيع القدر»[5].

ويحرص القاضي عياض أن يعلمنا تبعاً لـ«الإكمال» أن الخطيب البغدادي قد روى من طريق الباجي أحاديث، وهو ما يعد في ميزان القاضي عياض المحدث الكبير، شهادة من الدرجة الأولى.

وقال الحافظ الذهبي: «برع في الحديث وعلله ورجاله، وفي الفقه وغوامضه وخلافه، وفي الكلام ومضايقه»[6].

وقال ابن خلكان: «كان من علماء الأندلس وحفاظها»[7].

أما المقري في «نفح الطيب»[8]، فقد وصفه بقوله: «هو بدر العلوم

---

(1) ترتيب المدارج، ج8/ 120؛ شذرات الذهب، ج3/ 345؛ الصلة، ج1/ 202.

(2) الديباج المذهب، ص121؛ نفح الطيب، ج2/ 274.

(3) ترتيب المدارك، ج8/ 119.

(4) ابن ماكولا: هو أبو عبد الله الحبرباد قاني، الأمير، ولي قضاء القضاة ببغداد من قبل القادر بالله أمير المؤمنين، وكان قد ولي قبلها قضاء البصرة، توفي في ثماني عشر شوال سنة سبع وأربعين وأربعمائة، وقيل: إن مولده كان سنة ثمان وستين وثلاثمائة. ترجمته في: طبقات الشافعية الكبرى، ج3/ 152.

(5) نقلاً عن القاضي عياض في: ترتيب المدارك، ج8/ 119؛ والذهبي في سير أعلام النبلاء، ج18/ 539.

(6) تذكرة الحفاظ، ج3/ 1179.

(7) وفيات الأعيان، ج2/ 408.

(8) نفح الطيب، ج2/ 70 ـ 71.

اللائح، وقطرها الغادي الرائح، ونبيرها الذي لا يزحم ومنيرها الذي ينجلي به ليلها الأسحم، كان إمام أهل الأندلس الذي تقتبس أنواره، وتنتجع أنجاده وأغواره، رحل إلى المشرق فعكف على الطلب ساهراً، وقطف من العلم أزهاراً، وتفنن في اقتنائه، وثنا إليه عنان اعتنائه حتى غدا مملوء الوطاب. وعاد بعد طلبه إلى الأرطاب، فكر إلى الأندلس بحراً لا تخاض لججه، وفجراً لا يطمس منهجه، فتهادته الدول وتلقته الخيل والخول، وانتقل من محجر إلى ناظر، وتبدل من يانع بناظر. ثم استدعاه المقتدر يباهي باستيطانه ويحتفل برتبة له ويجزيه وينزله في مكانه متى يوافيه. وكان له نظم يوقفه على ذاته ولا يصرفه في رفث القول، فمن ذلك قوله في معنى الزهد:

إذا كنت أعلم علم اليقين ... بأن جميع حياتي كساعة
فلِمَ لا أكون ظنيناً بها ... وأجعلها في صلاح وطاعة»[1]

وحلّاه الشيخ مخلوف بـ«الفقيه الحافظ النظّار العالم المتفنن، المؤلف المتقن، المتفق على جلالته علماً وفضلاً وديناً»[2].

فهذه الشهادات وغيرها، تبين المكانة السامية، والشهرة الواسعة التي كان يحوزها أبو الوليد الباجي في فترة زمانه، سواء في الشرق أو بالأندلس: «فما حل بلداً إلا وجده ملآناً بذكره، نشواناً من قهوتي نظمه ونثره»[3].

أما ما عيب على الباجي وكثرت القالة فيه، فهو مداخلته للرؤساء وقبوله لهداياهم وجوائزهم، مما جعل دعوته لهم لا تثمر. كما أن ابنه أبا القاسم المأذون له في إصلاح كتبه والجلوس بعده في مجلسه بعد موته، كان يرى أن ما حصله والده من هدايا وجوائز وصلات بملوك الطوائف ليس حقاً خالصاً من الشوائب. ولهذا فقد كان يتورع عن الأكل منها، ويتخلى عن تركة أبيه الواسعة لمن كان مثله أو دونه، ويسيح في الأرض بعيداً عنها إلى أن وافاه الأجل. ولعلّه كان يرى أن تلك الأموال التي كانت تقدم لوالده إما إكراماً له، أو تقديراً لشخصيته، أو دفعاً له عما كان يدعوهم إليه من نبذ حياة الفرقة

(1) ترتيب المدارك، ج8/ 125.
(2) شجرة النور الزكية، ص120.
(3) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ق2، م1/ 95.

والدخول في حزب الوحدة والجهاد والدفاع عن حوزة الصلة والبلاد، دفعاً جميلاً، ولم يكن يراها كسباً طيباً، ولا قدمت لأبيه على شكل هبات أو صدقات إحسانية كان والده محتاجاً إليها، ولكنها أعطيات حكّام لهم من الأهداف والغايات ما كانت تحزّ من أجله الرقاب، وتثكل الأمهات، وتسبى الحرائر، وترمل النساء. . .[1].

(1) فصول الأحكام، مقدمة التحقيق، ص114.

المبحث الثالث

مؤلفاته

لم يقتصر الباجي في تآليفه على نوع خاص أو جانب معين من العلوم، بل تناول كثيراً من العلوم، وجوانب متعددة من المعارف. وكانت مؤلفاته كثيرة العدد، عظيمة الفائدة، أثرى منها المذهب المالكي إثراءً واسعاً.

وقد اجتهدت في جمع أسماء كتبه من المصادر المختلفة، فحصرت أسماء (33) كتاباً، منها: المطبوع، والمخطوط، والمفقود.

أولاً: ما طبع من مؤلفات الباجي:

كان موطأ الإمام مالك يمثل القطب الذي دارت حوله أغلب مؤلفات الباجي ذات الطابع الفقهي الحديثي. فقد تناوله في مصنفات متعددة طبع منها واحد فقط وهو كتابه «المنتقى» الذي يعتبر عمدة في الفقه المالكي، بل ومن أهم كتبه[1]. والمنتقى هو الشرح الأوسط لموطأ مالك بن أنس ضمن شروح الباجي الثلاثة، اختار له رحمه الله «عيون الاستيفاء» الذي انتقي منه ليحتويها[2]. ومما قيل في منهج الباجي في هذا الكتاب: «أنه ذهب فيه مذهب الاجتهاد وإيراد الحجج، وهو مما يدل على تبحرُّه في الفنون»[3].

وللقاضي أبي عبد الله محمد بن زرقون[4] كتاب «الأنوار في الجمع بين المنتقى والاستذكار»، و«الاستذكار» لأبي عمر بن عبد البر.

---

(1) ترتيب المدارك، ج8/ 124؛ الموسوعة المغربية: الأعلام البشرية والحضرية، ج1/ 93.

(2) قال في مقدمة المنتقى، م1، ج1/ 2 ـ 3: «فإنك ذكرت أن الكتاب الذي ألفته في شرح الموطأ المترجم بكتاب الاستيفاء يتعذر على أكثر الناس جمعه، ويبعد عنهم درسه، لا سيّما لمن لم يتقدم له في هذا العلم نظر.. فأجبتك إلى ذلك وانتقيته من الكتاب المذكور على حسب ما رغبته وشرطته».

(3) نفح الطيب، ج2/ 77.

(4) هو سعيد بن أحمد، توفي سنة ست وثمانين وخمسمائة للهجرة.

- «فصول الأحكام وبيان ما مضى عليه العمل عند الفقهاء والحكّام»: كتاب كثير الفائدة، وهو في فروع الفقه المالكي، استهدف الباجي فيه من خلال تجربته في مجال القضاء ومعاينته «لما ابتلي به الفقهاء والحكّام من النظر والفتيا بين الأنام في الأحكام»[1] وضع كتاب مختصر في القضاء أخرج فيه «غرر المحاضرة، ورؤوس مسائل المناظرة مما لا يستغني الفقيه ولا الحاكم عن مطالعتها والوقوف على أصولها»[2].

- «إحكام الفصول في أحكام الأصول»: وهو كتاب قيِّم عظيم الفائدة[3]، وقد صار علماً على اسم صاحبه فلا يذكر إلّا ويذكر معه حتى ليقال: الباجي صاحب كتاب «إحكام الفصول».

- «المنهاج في ترتيب الحجاج»: وهو كتاب ذو قيمة علمية كبيرة، ليس فقط من حيث محتواه العلمي، بل أيضاً لأنه يعتبر أول كتاب في الفقه والأصول معاً والجدل فيهما في الأندلس والمغرب. وقد أراد الباجي أن يجعل من «المنهاج» كتاب خلاف، لذا فهو يستعرض فيه الآراء المختلفة في المذاهب الثلاثة الكبرى ويضعها حذو الآراء المالكية. كما يشتمل الكتاب على كثير من المسائل الأصولية التي تبنى عليها الفروع ويحتاجها المجادل.

والكتاب اشتهر عند مترجمي الباجي بعدة أسماء: فالقاضي عياض يسميه «تفسير المنهاج في ترتيب طرق الحجاج»[4].

والمقري يسميه «سنن المنهاج وترتيب الحجاج»[5]: وهكذا سماه ابن مخلوف في «شجرة النور»[6].

وأما ابن فرحون فذكر أن اسم الكتاب هو «تبيين المنهاج»[7].

- «الحدود في الأصول»: وهو عبارة عن رسالة يحد فيها الباجي معاني المصطلحات الأصولية الفنية، مثلما فعل في مطلع كتاب «إحكام الفصول»

---

(1)(2) فصول الأحكام، ص158.
(3) ترتيب المدارك، ج8/ 125 وهو من مرويات ابن خير في فهرسته، ص255.
(4) ترتيب المدارك، ج8/ 125.
(5) نفح الطيب، ج2/ 274.
(6) شجرة النور الزكية، ص121.
(7) الديباج المذهب، ص121.

و«المنهاج». وقد حقق هذا الكتيب السيد نزيه حماد وقدّم له معرفاً بمؤلفه وبكتب الحدود[1].

ـ «الإشارات في أصول الفقه»: وهو حقاً موجز كما يدل عليه عنوانه. إلّا أنه على الرغم من صغر حجمه، فقد حظي بالعناية والاهتمام من طرف العلماء. فقام بشرحه أبو جعفر بن الزبير[2] كما شرحه ابن القروي الشهير بـ«احلولو»[3].

ـ «شرح حديث البينة على المدّعي واليمين على من أنكر»: وهي رسالة صغيرة في شرح هذا الحديث لا تزيد عن الصفحتين والنصف صفحة ضمن المجموع الخاص برسالة «تحقيق المذاهب في أن النبي كتب» للباجي.

ـ «وصيته لولديه»: وهي رسالة قيِّمة في موضوعها، فريدة في بابها، تندرج ضمن أدب الوصايا الذي أثراه بعض كتّاب الأندلس والمغرب، ونثروا في مجاله ونظموا.

والوصية نشرت في العدد الثالث من مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، مع مقدمة أعدّها الدكتور جودة هلال.

ـ «رسالة الراهب الفرنسي إلى المقتدر بالله صاحب سرقسطة ورد الباجي عليها»: ولعلّ الرسالة تدور حول الكلام والجدل فيه بين المسلمين والنصارى.

ـ وأخيراً هناك كتاب الباجي المترجم بـ«التعديل والتجريح لمن خرج عنه البخاري في الصحيح»: ولهذا الكتاب أهمية قصوى لا يعرفها إلّا من تمرس على هذا الفن ردحاً من الزمن.

---

(1) توجد منه نسخة مطبوعة بجامعة محمد الخامس، كلية الآداب تحت الرقم التصنيفي، ج1/ 216 باج.

(2) توفي سنة ثمانية وسبعمائة للهجرة. ترجمته في: تذكرة الحفاظ، ج4/ 1484؛ الديباج المذهب، ص42.

(3) هو أحمد بن عبد الرحمٰن بن موسى ين عبد الحق اليزليتني، عرف باحلولو القروي، شرح مختصر الشيخ خليل وجمع الجوامع والتنقيح للقرافي وعقيدة الرسالة، وهو أحد الأئمة الحافظين لفروع المذهب، توفي ﷺ سنة خمس وسبعين وثمانمائة للهجرة.
ترجمته في: شجرة النور الزكية، ص259؛ توشيح الديباج وحلية الابتهاج: شهاب الدين القرافي، ص52.

هذا مع الإشارة إلى أن هناك مؤلفات أخرى للباجي تناولتها أطاريح علمية، لكنها لم تلق بعد حظها الوافر من النشر، من ذلك كتاب «تحقيق المذهب في أن النبي كتب»[1].

ثانياً: ما لم يطبع وهو مخطوط:

من ذلك كتاب «قواعد الإسلام»[2]. توجد منه نسختين في الخزانة الملكية بالرباط، إحداهما: تحمل رقم (4574) والأخرى رقم (6336). وقد أشارت الأستاذة الباتول بنعلي إلى أرقام أخرى لنفس المخطوط بخزانة تمكروت، الأول يحمل رقم (2/ 1583)، والثاني رقم (2/ 1620). كما أن الأستاذ أحمد لبزار أشار إلى أرقام أخرى لنفس المخطوط بنفس الخزانة، وهي تحمل الأرقام الآتية: (8/ 1583)، (11/ 1630)، (15/ 1860)، (2/ 2480)، (8/ 2468)، ولم أوفّق لمعاينة هذه النسخ جميعها، باستثناء نسختي الخزانة الملكية.

ثالثاً: ما لم يطبع وهو في عداد المفقود:

من الكتب التي لم يكشف عنها النقاب ولم يصل إلينا إلّا ذكرها على أنها من مؤلفات الباجي ما يأتي:

1 ـ «الاستيفاء»: كتاب كثير العلم لا يدرك ما فيه إلا من بلغ درجة أبي الوليد. بلغ فيه مؤلفه الغاية العظمى، غير أنه لم يضع منه غير الطهارة[3].

2 ـ «الإيماء»: وهو مختصر من المنتقى، ولذلك فهو دون شك في فروع الفقه المالكي.

3 ـ «فِرَق الفقهاء»: وهي عبارة عن مذكرات يبدو أن الباجي كان يسجل فيها الوقائع والأحداث التي شهدها أو وقعت له في حلّه وترحاله. ولعلها

---

(1) سبقت الإشارة إليه في ص45 من هذا البحث، الهامش الرابع.
(2) الموسوعة المغربية: الأعلام البشرية والحضارية، ج1/ 93.
(3) ترتيب المدار، ج8/ 124؛ ملحق بروكلمان، ص444.

تشتمل على معلومات غزيرة مهمة كالخلافات والمناظرات وتراجم المحدثين والفقهاء والمتكلمين على اختلاف مذاهبهم في الفقه والعقيدة. لم أعثر عليها ولا أعلم أن أحداً قد عثر عليها، غير أن الاقتباسات المتفرقة في بطون كثير من أمهات المؤلفات تدل على ذلك[1].

4 ـ «السراج في عمد الحجاج في مسائل الخلاف»: كبير لم يتم. ذكره عياض ضمن كتب الفقه للباجي[2]. والكتاب يذكر بعناوين متقاربة عند المترجمين[3].

5 ـ «تفسير القرآن»: وهو كتاب في علوم القرآن كما يدلّ عليه عنوانه، لم يكمل[4].

6 ـ «فهرسته عن شيوخه ومروياته عنهم»: وهي من مرويات ابن خير[5]، كما ذكرها عبد الحي الكتاني في فهرسه[6].

7 ـ «الناسخ والمنسوخ»: لم يتم أيضاً[7]، وقد ذكر الأستاذ عبد المجيد تركي أن الكتاب في أصول الفقه ولم يذكر تعليلاً[8]. وذكرت الأستاذة بنعلي أنه في علوم القرآن، وأن الباجي قد أدرج في طبقات المفسرين والمؤلفين في علوم القرآن بسبب تأليفه هذا الكتاب[9]، وهو أرجح. ولعلّ عنوان الكتاب دليل عليه والله أعلم.

8 ـ «اختلاف الموطآت»: وهو في الحديث[10]. قال الشنقيطي في منظومته عن هذا الكتاب:

---

(1) الديباج المذهب، ص122؛ ترتيب المدارك، ج8/ 125؛ وورد ذكرها أيضاً في كتاب «المنتقى»، م4، ج7/ 300.
(2) ترتيب المدارك، ج8/ 124.
(3) الديباج المذهب، ص122؛ الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي: الحجوي الثعالبي، ج2/ 217.
(4) ترتيب المدارك، ج8/ 125.
(5) فهرست ابن خير، ص429.
(6) فهرس الفهارس والإثبات، ج1/ 212.
(7) ترتيب المدارك، ج8/ 125.
(8) إحكام الفصول، مقدمة التحقيق، ص112.
(9) فصول الأحكام، مقدمة التحقيق، ص123.
(10) ترتيب المدارك، ج8/ 124.

والدارقطني في اختلافها جمع مصنفاً، والباجي مثله صنع

9 ـ «المقتبس في علم مالك بن أنس»: لم يتم[1].

10 ـ «التسديد إلى معرفة طرق التوحيد»: ولعله في الأصول[2].

11 ـ «سنن الصالحين في الرقائق والزهد والوعظ»: كما سمّاه ابن مخلوف وبروكلمان[3] أو «سنن الصالحين بتسنن العابدين»، كما سماه القاضي عياض[4]، أو «سبيل المهتدين» كما سماه محمد بن شاكر الكتبي[5].

12 ـ «تهذيب الزاهر» لابن الأنباري: ولعله في اللغة[6].

13 ـ «الانتصار لأعراض الأئمة الأخيار»[7]: يحتمل أن يكون في الفقه والأصول والفروع والجدل.

14 ـ «مختصر مشكل الآثار»: لعلّه في الحديث. وقد ذكر الأستاذ أحمد لبزار أن هذا الكتاب نسب خطأ إلى الباجي، وأنه في الحقيقة من تأليف القاضي أبي الوليد بن رشد الجد. ولم أستطع الحصول عليه ومعاينته حتى أتمكن من الحكم عليه، إلّا أن الكتاب يذكر من مصنفات القاضي ابن رشد[8].

15 ـ «رفع الالتباس في صحة التعبد»[9].

كما ألّف الباجي عدة مؤلفات حول المدونة منها:

أ ـ «المهذب في اختصار المدونة الكبرى»: وهو اختصار حسن[10].

---

(1) المصدر السابق.

(2) كذا سمي في ترتيب المدارك، ج8/ 124، وسماه صاحب معجم الأدباء، ج11/ 246: «التسديد إلى معرفة التوحيد».

(3) شجرة النور الزكية، ص121؛ تاريخ الأدب العربي: كارل بروكلمان، ج1/ 419.

(4) ترتيب المدارك، ج8/ 125.

(5) فوات الوفيات، ج2/ 64.

(6) ترتيب المدارك، ج8/ 125.

(7) المصدر السابق.

(8) الموسوعة المغربية: الأعلام البشرية والحضرية، ج1/ 106.

(9) الموسوعة الفقهية، ج2/ 343.

(10) ترتيب المدارك، ج8/ 124.

ب ـ «شرح المدونة»: وقيل عنه: إنه لم يتم[1].

ج ـ «مختصر المختصر في مسائل المدونة»[2].

وهناك كتب صغيرة في فروع الفقه المالكي وأدب المسائل الفقهية هي أشبه بالرسائل، منها:

1 ـ مسألة اختلاف الزوجين في الصداق[3].

2 ـ مسألة مسح الرأس[4].

3 ـ مسألة غسل الرجلين[5].

ثم إلى جانب هذه الكتب والتآليف التي لا نعلم عنها شيئاً سوى أسماءها ـ وفّقنا الله للعثور عليها ـ نجد أبا الوليد الباجي الذي كان مطبوع القول، فصيح اللسان، قد طرب باب الشعر والنظم، وكانت مكانته في الأدب لا تقل عن مكانته في الفقه، خاصة أنه بدأ حياته الفكرية بالأدب كشاعر يمدح الأمراء والرؤساء والملوك، وختمها بالفقه والإصلاح السياسي.

قال ابن بسام: «نشأ أبو الوليد وهمته في العلم تأخذ بأعنان السماع، ومكانه من النثر والنظم يسامي مناط الجوزاء. بدأ في الأدب فبرز في ميادينه واستظهر أكثر دواوينه، وحمل لواء منثوره وموزونه، وجعل الشعر بضاعته فوصل الأسباب بالأسباب، ونال به مأكل القحم الرغاب، حتى جنّ الإحساس بذكره، وغنّى الزمان بغرائب شعره»[6].

ومما أنشده أبو الوليد هذه الأبيات:

ما طال عهدي بالديار وإنما ... أنسى معاهدها أسى وتبلد

لو كنت أنبأت الديار صبابتي ... رق الصفا بفنائها والجلمد[7]

ومن ذلك قوله:

---

(1)(2) المصدر السابق.

(3) ترتيب المدارك، ج8/ 124.

(4)(5) المصدر السابق.

(6) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ق2، م1/ 95 ـ 96.

(7) معجم الأدباء، ج11/ 248.

تداركت من خطئي نادماً ... وما لي سوى خالقي راحما
فلا رفعت صرعتي إذ رفعت ... يداي إلى غير مولاهما
أموت وأدعو إلى من يموت ... بماذا أكفر هذا بما[1]؟

ومنه أيضاً:

مضى زمن المكارم والكرام ... سقاه اللّه من صوب الغمائم
وكان البر فعلاً دون قول ... فصار البر نطقاً بالكلام

ومن نظمه في الوعظ:

تبلغ إل الدنيا بأيسر زاد ... فإنك عنها راحل لمعاد
وغض عن الدنيا وزخرف أهلها ... جفونك، واكحلها بطول سهاد
وجاهد عن اللذات نفسك جاهداً ... فإن جهاد النفس خير جهاد
فما هذه الدنيا بدار إقامة ... فيعتد من أغراضها بعتاد
وما هي إلا دار لهو وفتنة ... وأن قصارى أهلها لنفاد[2]

إن هذه المنظومات الشعرية، وهذه العناوين المختلفة، تبرهن بحق عن سعة علم الباجي وغوصه في المسائل الدقيقة غوص من لا يهاب الغرق. وتبين مدى التزام صاحبنا الشديد بمذهبه المالكي، التزاماً وتمسكاً من غير تعصُّب.

(1) معجم الأدباء، ج11/ 247.
(2) المصدر السابق، ج11/ 249.

البَابُ الثَّانِي

الباجي وأصوله النظرية في الاستدلال الشرعي

الفصل الأول: ما اتفق فيه الباجي مع مالك وباقي الأئمة.

الفصل الثاني: ما اتفق فيه الباجي مع مالك وبعض الأئمة.

الفصل الثالث: ما اتفق فيه الباجي مع مالك.

الفصل الرابع: ما انفرد به الباجي مخالفة أو ترجيحاً.

ما اتفق فيه الباجي مع مالك وباقي الأئمة

ويشتمل على المباحث الآتية:

المبحث الأول: الاستدلال بالقرآن.

المبحث الثاني: الاستدلال بالسنّة.

المبحث الثالث: الاستدلال بالإجماع.

إن معنى «التأصيل الفقهي» المراد إبرازه من خلال هذه الدراسة، ذلك التأصيل الذي حققه الباجي في «إحكام الفصول» وطبّقه في «المنتقى»، وهو إثبات الأحكام الفقهية الفرعية وردّها إلى أصولها وقواعدها، وهي الأدلة التي قامت عليها وانبنت على أسسها. وتلك هي المهمة التي نصب الباجي نفسه للدفاع عنها، وكرّس حياته لخدمتها. ويظهر ذلك جلياً في خدمته للكتاب الأول في المذهب، موطأ إمام دار الهجرة مالك بن أنس رَحِمَهُ اللَّهُ.

غير أن هذا العمل لن يتأتى إلّا بدراسة أصول المالكية، ومحاولة استخلاص أسسهم التي بنوا عليها أحكامهم الفقهية، مع التركيز على المبادئ النظرية التي أقرّها الإمام المجتهد أبو الوليد الباجي رَحِمَهُ اللَّهُ وذلك بيت القصيد.

المبحث الأول

الاستدلال بالقرآن

اتفق العلماء من سائر المذاهب الإسلامية أن القرآن دستور هذه الأمة، والمنبع الأصلي للشريعة الإسلامية.

والقرآن هو خطاب الله تعالى المنزل بالوحي على لسان النبي محمد ﷺ، وقد تعبّدنا الله بتلاوته وما اشتمل عليه من الأحكام والعبر. فهو معجز أعجز البشر عقلاً ولساناً، ووجوب العمل به هو المعلوم لدينا بالضرورة، فلا يحتاج لإقامة برهان وذلك هو معنى التمسك بالدين[1].

ويمتاز القرآن الكريم عن الكتب السماوية الأخرى بكونه كتاب دين ودنيا، ومصدراً للتشريع يلائم كل زمان ومكان، وكل شأن وحال. وهو لم يدل على الأحكام التشريعية الفقهية في الغالب من الأمر إلا بوجه كلي عام، كما أن دلالة نصوصه على الأحكام قد تكون قطعية حين يحتمل النص تفسيراً واحداً، وقد تكون ظنية حين يحتمل أكثر من معنى. وكذلك يحتمل القرآن نسخ بعض أحكامه لحكمة يراها الله تعالى والناسخ قد يكون قرآناً[2] أو سنّة من الرسول[3].

---

(1) الفكر السامي، ج1/ 25.

(2) نسخ القرآن بالقرآن ثابت عند جمهور الفقهاء، ولم يخالف فيه إلّا أبا مسلم بن بحر، حكاه الرازي في التفسير الكبير، ج3/ 248.

(3) نسخ القرآن بالسنّة مختلف فيه: فقال به أغلب الفقهاء وخالف في ذلك الشافعي وأكثر أصحابه.
ينظر: الرسالة، ص106؛ أحكام القرآن: للشافعي، ص42؛ المستصفى: الغزالي، ج1/ 124 ـ 125؛ إرشاد الفحول: الشوكاني، ص190؛ أصول السرخسي، ج2/ 67؛ إحكام الفصول: الباجي، ص417؛ المعتمد في أصول الفقه: البصري، ج1/ 392؛ مذكرة في أصول الفقه: المختار الشنقيطي، ص101؛ نشر البنود على مراقي السعود: العلوي الشنقيطي، ج1/ 290. هذا في السنّة المتواترة، وأما إذا كانت خبر =

لذلك، فإن تطبيق القرآن وهو مصدر الشريعة بالمعنى الكامل، لا يؤدي إلى إثارة منازعات أو مناظرات ذات أهمية؛ لأنه يحمل في ذاته وعلى التحديد سمته الموضوعية المطلقة. ولكن يبقى أن نعرف أن القرآن يمكن أن يثير في تطبيقه مشكلات في التفسير وغيره مما يدخل في مفهوم الاجتهاد لدى كل فقيه بصفة عامة.

ولأجل معرفة أحكام الشرع، تعرض الأصوليون ـ ومنهم الباجي ـ لدراسة مجموعة من الأبحاث تتعلق بالقرآن الكريم من أهمها: البحث فيما نقل منه متواتراً وما نقل آحاداً، والبحث في المحكم والمتشابه منه، كما تكلموا في المبادئ اللغوية المتعلقة بنظم القرآن ومعناه، وتعرضوا بالبحث عن إعجازه ووجوه هذا الإعجاز، وبحثوا في النسخ والناسخ والمنسوخ وغير ذلك من البحوث التي عني بها الأصوليون للتوصل إلى استنباط الأحكام من هذا الأصل.

وفي هذا الإطار، سأحاول أن أستعرض وبكيفية مقتضبة بعضاً من تلك الصور والأبحاث على ما جاء عند أحد رجالات الفكر الفقهي الأصولي، الذين شهدت بهم الحياة العلمية في القرن الخامس الهجري مساهمات جادة في هذا الفن من الثقافة الإسلامية بالأندلس. هذا المفكر هو الأصولي النظار أبو الوليد الباجي.

في البداية حاول الباجي وضع تصنيف شامل للأدلة الشرعية، فقسّمها إلى ثلاثة أقسام:

الأول: ما هو أصل، ويشمل الكتاب والسنّة والإجماع.

الثاني: ما هو معقول أصل، وهو على أربعة أضرب:

أ ـ لحن الخطاب.

ب ـ فحوى الخطاب.

= آحاد، فالجمهور على أن النسخ بها غير واقع على الصواب وإن كان ذلك جائز عندهم شرعاً، وقال الباجي: ينسخ القرآن بخبر آحاد. وذهب إمام الحرمين إلى وقوع نسخ القرآن بالقرآن، والسنّة بالقرآن، والسنّة بالسنّة، وسكت عن نسخ القرآن بالسنّة. الورقات في أصول الفقه، ص15 ـ 16.

ج ـ الحصر.

د ـ معنى الخطاب.

الثالث: استصحاب حال العقل إذا ثبت ذلك[1].

هذه هي مصادر الفقه الإسلامي عند الباجي، وهو يعتبر القرآن المصدر الأصلي لهذه المصادر كلها؛ لأنه أصل هذه الشريعة وحجتها، وسجل أحكامها الخالدة إلى يوم القيامة، ومنه ثبتت حجية السنّة ووجوب الأخذ بها. وهو الذي أثبت أيضاً حجية الإجماع، وأن ما ثبت أنه دليل لهذه العناصر الثلاثة يكون حجة أيضاً.

وقد ألحق الباجي بكل واحد من هذه الأدلة توابع: فالأصل الأول عنده وهو الكتاب، ينقسم إلى قسمين: مفصّل ومجمل. والمفصل صنفان: محتمل وغير محتمل.

فغير المحتمل هو «النص الذي رفع في بيانه إلى أبعد غاياته»[2]. ومن شروطه أن يحتمل التأويل من وجه ما، فيكون نصاً من ذلك الوجه وإن كان عاماً أو ظاهراً أو مجملاً من وجه آخر. مثال ذلك: قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: 232].

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «فهذا ظاهر في وجوب التربص أربعة أشهر وعشراً، وعام في جميع الزوجات، ونص في الأشهر والعشر. فهذا النوع إذا ورد وجب المصير إليه والعمل به إلّا أن يرد عليه ما ينسخه أو يعارضه»[3].

وأما المحتمل، فهو عنده على ضربين: ظاهر وعام. فالظاهر هو «ما احتمل معنيين فزائداً هو في أحدهما أظهر وأسبق إلى فهم سامعه»[4]، فإذا ورد وجب حمله على ظاهره إلّا أن يدل دليل على العدول عن ظاهره، فيعدل إلى ما يوجب الدليل[5]. وذكر الباجي أن من أسباب اتضاح دلالته أن يستعمل في موضعين:

---

(1) إحكام الفصول، ص187.

(2) المنهاج في ترتيب الحجاج، ص15.

(3) المنهاج في ترتيب الحجاج، ص16.

(4)(5) إحكام الفصول، ص190.

1 ـ إما في حقيقته اللغوية، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ . . . .﴾ [النساء: 43]. قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «أصل الإتيان من الغائط في كلام العرب المجيء من المطمئن من الأرض على أي وجه كان لقضاء حاجة أو غيرها. ثم جرى العرف باستعماله عند العرب لكل من جاء من ناحية قضاء الحاجة، حتى شهر ذلك وعرف به واستعمل فيه مع الإطلاق. فيجب أن يحمل عليه إلّا أن يدل الدليل على أن المراد به غيره»[1]. ولذلك سماه ظاهراً بعرف اللغة.

2 ـ وإما في حقيقته الشرعية، كأن تكون الألفاظ في أصل اللغة موضوعة بجنس من الأجناس، ثم ترد في الشرع لمعنى من ذلك الجنس بعينه، مثل قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا ٱلصَّلَوٰةَ﴾[2] «أصل الصلاة في اللغة الدعاء، ثم ورد في الشرع عبارة عن دعاء مخصوص يقترن بركوع وسجود. . .»[3].

وكقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة: 182] «هو في أصل اللغة عبارة عن كل إمساك، ثم ورد في الشرع عبارة عن معنى مخصوص في وقت مخصوص. فإذا ورد حمل على عرفه في الشرع، ولا يجوز العدول به عما وضع له في عرف الشرع إلّا بقرينة ودليل»[4]. ولذلك سماه ظاهراً بعرف الشرع.

ولقد أدرج الباجي الأوامر والنواهي في عداد الظاهر لأن كلّاً منهما يدل على معنيين فأكثر هو في أحدهما أظهر. وبذلك أراد الباجي أن يبطل ادعاء ابن حزم من أن المالكية لا يحملون الأمر في القرآن على الوجوب[5].

وإذا كان أبو بكر الباقلاني[6] يتوقف في الأمر، وابن المنتاب[7] يحمله

---

(1) المنهاج في ترتيب الحجاج، ص17.
(2) وردت في كثير من الآيات في عدد من السور.
(3) المنهاج في ترتيب الحجاج، ص16.
(4) المنهاج في ترتيب الحجاج، ص17.
(5) يراجع: الإحكام في أصول الأحكام: لابن حزم، ج3/ 353؛ نشر البنود على مراقي السعود، ج1/ 149 ـ 150.
(6) هو أبو بكر محمد بن الطيب المعروف بالباقلاني من شيوخ الباجي في أصول الفقه والدين. ترجمته في: ترتيب المدارك، ج7/ 44 ـ 46.
(7) هو أبو الحسن عبد الله بن المنتاب بن الفضل بن أيوب البغدادي، ويعرف بالكراسي =

على الندب[1]، فإن الباجي وموافقة لجمهور المالكية يرى أن الأمر للإلزام والنهي للتحريم إن لم تدل القرائن على خلاف ذلك؛ لأن القرائن السياقية والملابسات الخاصة قد تدل على صحة صرف الأمر عن ظاهره، وحمله على معان أخرى كالإباحة والإرشاد، والاستهزاء، والتهديد، والإكرام، والامتنان... وغيرها من صيغ الأمر.

ولكي يبرهن الباجي على صحة رأيه، يؤكد أن الرجوع إلى أهل اللسان هو الذي يسمح بتمييز الأمر أو النهي عما ليس كذلك فيقول: «وإذا كان الأمر يمكن الرجوع فيه إلى شعراء الجاهلية كزهير والنابغة وامرئ القيس، فأحرى بنا أن نرجع إلى الصحابة وهم شيوخ اللغة وأرباب الفصاحة من أمثال: أبي بكر وعمر وعثمان وعلي»[2]. هذا في الأوامر القرآنية.

أما في السنّة، فيرى الباجي أنه عندما يروي صحابي أن النبي ﷺ قد أصدر أمراً بفعل شيء، أو أصدر نهياً عن فعل شيء، فيجب أن نرى في ذلك إلزاماً لجميع المسلمين سواء كانت صيغة الأمر غير مباشرة (أمر النبي)، أو كانت مباشرة (افعل)؛ لأن أوامره ـ عليه الصلاة والسلام ـ في هذه الحالة تأتي بصفته رسولاً مبيناً لما أنزل للناس، فتكون ملزمة، وقد يأمر ـ عليه الصلاة والسلام ـ على سبيل الإرشاد تتميماً لمكارم الأخلاق. وحينئذ يكون أمره محمولاً على الندب والسنّة بالاصطلاح الفقهي لا الإلزام، مثل طلبه لغرماء جابر أن يساعدوه في القضاء، وطلبه من بريرة أن تحتفظ بزوجها مغيث قائلاً لها: «**أنا شافع فقط**». وفي هذه الحالة، قد يحدث أن يعتبر هذا الشاهد أن الأمر على إطلاقه يستتبع الندب. كما قد تكون الكلمة (افعل) مصحوبة بسياق أو قرينة دالة على الندب، فيحكم بتجاهلها بسبب

= أيضاً. هكذا كناه وسماه ونسبه القاضي وكيع والسعدي والضراب، وكذا سماه الأبهري.

ترجمته في: ترتيب المدارك، ج5/ 1 ـ 2؛ وذكره الشيرازي في طبقاته، ص168 ضمن فقهاء المالكية.

(1) إحكام الفصول، ص310؛ نشر البنود على مراقي السعود، ج1/ 149.

(2) إحكام الفصول، ص190، 310.

ذلك المعنى الذي خلعه على الأمر[1].

وفي سياق الحديث عن الأوامر دائماً، يرى الباجي:

1 ـ أن الأمر المجرد إذا ورد بعد الحظر، فإنه يقتضي الوجوب على مذهب مالك والشافعي وأصحابهما، خلافاً لبعض المالكية والشافعية في أنه للإباحة[2].

2 ـ أن الأمر لا يقتضي التكرار[3]. وحكى القاضي عبد الوهاب الاتفاق عليه[4]. هذا إذا كان الأمر مجرداً.

أما إذا علق بشرط أو بصفة، فإنه يقتضي التكرار عند مالك وجمهور أصحابه، وعند الشافعية، خلافاً للحنفية وبعض المالكية[5] منهم الباجي رحمه الله وسيأتي بيانه في فصل لاحق.

3 ـ أن الامتثال للأمر يرفع التكليف[6].

والنهي حكمه كحكم الأمر، وله صيغة تختص به. فإذا وردت متجردة عن القرائن اقتضت التحريم على ما جاء عند الباجي[7]. قال القرافي: «وهو عندنا ـ أي النهي ـ للتحريم، وفيه من الخلاف ما سبق في الأمر»[8].

وأما الضرب الثاني من المحتمل وهو العام، فهو «كل لفظ عم شيئين فزائداً لا مزية لأحدهما عن الآخر. هذا حدّ العام عند الباجي[9].

فقوله: (عم)، أي تناول دفعة، وقوله: (شيئين) احترز به عن نحو: زيد ورجل في الإثبات. واحترز بقوله: (فزائداً) عن المثنى النكرة في الإثبات.

---

(1) إحكام الفصول، ص195.
(2) المصدر السابق، ص200؛ شرح تنقيح الفصول: للقرافي، ص139؛ نشر البنود على مراقي السعود، ج1/ 163.
(3) إحكام الفصول، ص201، 204.
(4) نشر البنود على مراقي السعودي، ج1/ 151.
(5) المصدر السابق، ج1/ 153.
(6) إحكام الفصول، ص203.
(7) إحكام الفصول، ص228 ـ 229.
(8) شرح تنقيح الفصول، ص168.
(9) المنهاج في ترتيب الحجاج، ص117.

واختلف قوله في عدد ألفاظه، فمرة قال: هي ستة وعدّها كالآتي:

1 ـ لفظ الجمع كالمؤمنين، والمسلمين، والأبرار...

2 ـ لفظ الجنس كالناس، والحيوان، والإبل...

3 ـ الألفاظ المبهمة كـ«من» فيما يعقل، و«ما» فيما لا يعقل، و«أي» فيهما، و«أين» في المكان، و«متى» في الزمان.

4 ـ الاسم المفرد إذا دخل عليه الألف واللام ولم يعلم أنه أريد به العبد، كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: 40].

5 ـ ألفاظ النفي، كقولهم: لا رجل في الدار، ما جاءني من أحد.

6 ـ المضاف إليه كقوله ﷺ: «**في مال المسلم الزكاة**»[1].

ومرة أخرى قال: ألفاظ العموم ثمانية فأضاف اثنين وهما:

أ ـ الأسماء الموضوعة للاستيعاب كـ«كل» و«جميع»، ولفظة العموم والشمول...

ب ـ ضمير التثنية والجمع نحو قولك: أنتما وأنتم، عليكما وعليكم، وما جرى مجراه[2].

ويؤكد الباجي أن كل كلمة موضوعة للعموم، يجب أن تؤخذ بمعناها العام إلّا في حال وجود دليل يضطرنا إلى أن نستخرج منها بعضاً لمنحه معنى خاصاً[3]. وهذا مذهب مالك رحمه الله وعامة الفقهاء[4] ولم يخالف في ذلك إلّا

---

(1) المنهاج في ترتيب الحجاج، ص17.

(2) إحكام الفصول، ص231.

(3) المصدر السابق، ص233.

(4) مثال ذلك قوله ﷺ: «فرض رسول الله زكاة الفطر من رمضان على الناس، على كل حر أو عبد ذكر أو أنثى من المسلمين». احتج به مالك على أن زكاة الفطر تجب على أهل البادية وأهل الحاضرة، وهم أهل القرى ولم يخص أهل حاضرة من غيرهم، فوجب حمله على عمومه. وهذا نص من مالك على قوله بصحة العموم واعتقاده الاحتجاج به، وما ذكره من وجوب الزكاة هو قول جميع الفقهاء إلّا ما يُحكى عن الأصم وابن علية أنهما قالا: ليست بواجبة.
ينظر: الموطأ، باب من تجب عليه زكاة الفطر، ص175؛ صحيح البخاري، باب فرض صدقة الفطر، ج2/ 161؛ صحيح مسلم، باب زكاة الفطر على المسلمين، ج3/ 68؛ سنن النسائي، باب فرض زكاة رمضان على الصغير، ج5/ 48.

القاضي أبو بكر الباقلاني وأبو جعفر السمناني، وهما يريان أن العموم ليست له صيغة تقتضيه في المطلق، وأن القرينة وحدها هي التي تعين المراد إن كان عاماً أو خاصاً[1].

والسؤال: كيف يتم التخصيص؟

يتم أولاً: بالأدلة النقلية، وهي في نظر الباجي خبر الواحد الذي يخص عموم القرآن[2].

قال القرافي: «ويجوز عندنا وعند الشافعي وأبي حنيفة تخصيص الكتاب بخبر الواحد»[3].

ويتم ثانياً: بالقرآن الذي يخصص عموم السنة[4]. كما يتم أيضاً بالأدلة العقلية[5].

قال القرافي: «يجوز عند مالك وأصحابه تخصيصه بالعقل، خلافاً لقوم، كقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: 18] خصص العقل ذات الله تعالى وصفاته»[6].

والباجي المدافع عن استعمال العقل في جميع أشكاله المعروفة، يبرر اللجوء إلى التخصيص العقلي بطريقة عقلية، ويفسر ذلك بقوله: «إنه إذا جاز الانصراف عن ظاهر الخطاب إلى المجاز بدليل العقل، جاز تخصيص العام به إذا كان اللفظ حقيقة فيما بقي بعد التخصيص»[7].

ومع هذا التقرير، يرفض الباجي رفضاً باتاً أن يكون دليل العقل متقدماً على ورود السمع. ومحال تقدم دليل الخصوص على اللفظ المخصوص.

وفيما يخص التخصيص بواسطة القياس، فقد قال الشيخ أبو علي رحمه الله

---

(1) حكاه الباجي في إحكام الفصول، ص234.
(2) إحكام الفصول، ص262.
(3) شرح تنقيح الفصول، ص208؛ الورقات في أصول الفقه، ص22.
(4) إحكام الفصول، ص264؛ حاشية الدمياطي على شرح الورقات، ص13.
(5) إحكام الفصول، ص261.
(6) شرح تنقيح الفصول، ص202.
(7) إحكام الفصول، ص262.

وبعض الفقهاء: «لا يخص به العموم أصلاً». وهو قول أبي هاشم أولاً[1].

وقال الشافعي وأبو الحسن وإمام الحرمين وأكثر المالكية منهم الباجي: «إنه يخص به العموم على كل حال». وهو قول أبي هاشم أخيراً[2].

في حين، ذهب بعض الحنفية والمعتزلة إلى وضع جملة تحفظات متفاوتة الدقة فيما يتعلق بالدور الذي يناط بالقياس الخفي، فقال بعضهم: «لا يجوز ذلك بالقياس الخفي». وقال آخرون: «إن خص العموم بغير القياس الخفي جاز تخصيصه به، ولا يجوز أن يبتدأ تخصيص العموم به»[3].

ولقد حرص الباجي في كثير من الفطنة والمهارة، أن يجيب على هؤلاء الذين يسلمون بصحة مبدأ القياس، ولكنهم يعارضون شكله الخفي بأن ذلك سوف يؤدي بهم إلى معارضة شكله الجلي. وذكر مثالاً للقياس الخفي مستعملاً في تخصيص آية قرآنية باعتبارها حالة شرعية صحيحة، قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: 275]، قال: «فلما كان القياس يماثل الأرز بالبر من حيث التفاضل، فمن الممكن إذن أن نخرج الأرز من مشروعية البيع على أنه حالة خاصة»[4]. هذا عن المفصل وأقسامه عند الباجي.

أما المجمل، فالظاهر أن أبا الوليد لا يرى صحة الاستدلال به ما لم يرد مقروناً بدليل يفسره ويبيّنه، نحو قوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: 142]. فهذا مجمل ولا يفهم المراد بالحق من نفس اللفظ، فلا يمكن امتثاله ولا استعماله إلّا ببيان يكشف عن معنى الحق وجنسه وقدره. قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإذا ورد ـ ويعني المجمل ـ وجب اعتقاد وجوب الحق إلى أن يرد بيان المجمل، فيجب امتثاله في وقته»[5].

وقال في موضع آخر: «ولما لم يعلم المأمور جنس الحق من ظاهر

---

(1) حكاه البصري في المعتمد في أصول الفقه، ج2/ 275.

(2) إحكام الفصول، ص265؛ المعتمد في أصول الفقه، ج2/ 275؛ المستصفى، ج1/ 126 ـ 127؛ حاشية الدمياطي على شرح الورقات، ص13.

(3) المصادر السابقة وشرح تنقيح الفصول، ص203.

(4) إحكام الفصول، ص266.

(5) إحكام الفصول، ص284.

اللفظ، وافتقر في البيان إلى غيره، كان مجملاً ولم يصح الاحتجاج به على قدر الحق ولا جنسه»[1].

وليس هذا بالجديد عند الباجي، فقبله كان الإمام مالك رَحِمَهُ اللَّهُ يفرق بين بيان السنّة للعام بتخصيص، وبيانها للمجمل، وكان لا يرى وجوب العمل بالمجمل من غير بيان[2]. والبيان إخراج الشيء من حيّز الإشكال إلى حيّز التجلي، والمبين هو النص، والنص ما لا يحتمل إلا معنىً واحداً.

هذه بإيجاز بعض مواقف الإمام الباجي في الاستدلال بالقرآن. وهي تبين أن استنباطه للأحكام من هذا الأصل ورد وفقاً لاعتبارات معينة، منها ما يرجع إلى صحة نقل النص القرآني، ومنها ما يعود إلى تقسيم الدلالة.

بقي أن أشير في خاتمة هذا المبحث إلى مسألة تضاربت حولها آراء العلماء والأصوليين، وهي تمسّ بصورة خاصة قضية المجاز في كتاب الله. ذلك أن الألفاظ قد ترد للتعبير عما وضعت له أصلاً، أو شرعاً، أو عرفاً، وفي تلك الحالة، يكون استعمالها حقيقياً. غير أنه بالإمكان استعمالها في مجازات تعود إلى التفنن في الأسلوب وإلى متطلبات السياق. وبما أن القرآن الكريم وحديث الرسول ﷺ نصوص بلاغية وتشريعية في آن واحد، وجب مراعاة الدلالات اللغوية بالنسبة إلى الاعتبارين.

ولست أدّعي أنني سأعيد بناء هذه المسألة من جديد، أو أنني سأدلي فيها برأي هو خاتمة الآراء، فما قاله الأصوليون، وما كتبوه في هذه القضية قد أغنى عن كل حديث. وإنما أحببت أن أدلي برأي فقيهنا المالكي أبي الوليد الباجي، وأبيّن مسلكه مقارناً بآراء بعض الأئمة ممن هم مراجع في هذا المقام.

قسّم العلماء ـ رحمهم الله ـ العبارة إلى قسمين: إحداهما: الحقيقة، والأخرى: المجاز[3].

---

(1) المنهاج في ترتيب الحجاج، ص55.

(2) مالك: حياته وعصره، آراؤه وفقهه: محمد أبو زهرة، ص241 ـ 242.

(3) ينظر على سبيل المثال: أصول السرخسي، ج1/ 13 ـ 14؛ المستصفى، ج1/ 341 ـ 342؛ الإحكام في أصول الأحكام: للآمدي، ج1/ 26 ـ 27.

فالحقيقة كل ما دلّ بموضوعه على المراد به أصلاً[1]. وأما المجاز، فقد ترددت عبارة الأصوليين فيه تردداً يدل على تقصير المعرفة به، ولذلك فقد اختلفوا هل في كتاب الله مجاز؟

فذهب أكثر الفقهاء إلى أن في القرآن مجازاً[2]. قال ابن السبكي (ت756هـ): «ومن أنصف نفسه، ونفى العصبية عن كلامه، أقرّ بأن القرآن مشحون بالمجاز، وكيف لا وهو من نوابغ الفصاحة وبدائع كلمات العرب ولا يخلو عن ذلك»[3].

والقائلون بالمجاز هنا، قائلون به مطلقاً سواء في القرآن أو في الحديث. إذ من قال به في القرآن قال به في الحديث من باب أولى.

وقال الحشوية والرافضة وبعض أهل الظاهر: ليس في القرآن مجاز[4].

وأما ابن حزم فيرى أنه لا يجوز استعمال المجاز في خطاب الله ورسوله إلّا إذا ورد به نص، أو قام عليه إجماع أو ضرورة حس تشهد بأن الاسم قد نقله الله تعالى أو رسوله ﷺ عن موضوعه إلى معنى آخر. «فإن وجد ذلك أخذناه على ما نقل إليه، وهو الذي لا يجوز غيره»[5].

ومن أجَلّ من يمنع أن يكون في كتاب الله مجاز أبو إسحاق الإسفراييني[6]. وممن نسب إليه هذا القول علي بن أحمد الآمدي في

---

(1) المعتمد في أصول الفقه، ج1/ 11؛ المحصول في علم الأصول: الرازي، ج1/ 112؛ شرح تنقيح الفصول، ص42؛ التمهيد في تخريج الفروع على الأصول: جلال الدين الإسنوي، ص185؛ دروس في علم الأصول: محمد باقر الصدر، ج1/ 70.

(2) شرح اللمع: الشيرازي، ج11/ 169؛ الورقات في أصول الفقه: الجويني، ص8؛ المستصفى، ج1/ 67؛ المحصول، ج1/ 140.
وحكاه الباجي في إحكام الفصول، ص187 عن أبي حنيفة والشافعي، وهو مذهب الإمام أحمد في: المسائل الأصولية: أبو يعلى الحنبلي، ص48.

(3) الإبهاج في شرح المنهاج، ج1/ 93.

(4) المعتمد في أصول الفقه، ج1/ 24؛ الإحكام في أصول الأحكام: الآمدي، ج1/ 47.

(5) الإحكام في أصول الأحكام: لابن حزم، ج4/ 437.

(6) هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإسفراييني الشافعي، الأصولي، المكنى بأبي إسحاق الملقب بزين الدين، ولد بإسفرايين، ثم رحل في طلب العلم إلى =

«الإحكام»[1] والغزالي في «المنخول»[2].

وبناءً على ما تقدم، تكون المذاهب في المسألة أربعة، حاشا مذهب ابن حزم:

الأول: الجواز مطلقاً، وهو رأي الجمهور.

الثاني: المنع مطلقاً، وهو المنسوب للأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني.

الثالث: المنع في القرآن خاصة، والجواز في غيره، وهو المشهور عن الرافضة وبعض الحنابلة والمالكية منهم ابن العربي.

الرابع: المنع في القرآن والحديث والجواز في غيرهما، وهو ما نقله الرازي عن أبي بكر بن داود الأصفهاني[3].

فإلى أي هذه المذاهب ينتهي مسلك فقيهنا أبي الوليد الباجي؟

بعد أن قسم الأدلة إلى أصل ومعقول أصل، واستصحاب حال، وقسم الأصل إلى كتاب وسنّة وإجماع، قال الباجي رحمه الله: «فالكتاب ينقسم قسمين: حقيقة ومجاز. فأما المجاز فذهب أكثر شيوخنا إلى أنه في القرآن... والدليل عليه أن القرآن نزل بلغة العرب، والمجاز من أكثر شيء في كلامهم، وأبين المحاسن في خطابهم، وبه يجملون مخاطباتهم، ويعدونه من البديع بينهم. ولهذه الاعتبارات فليس هناك من مانع يمنع أن يكون في كتاب الله مجاز»[4].

هذه عبارة الباجي، وهي صريحة في أنه على مذهب الجمهور، وقد أجاب رحمه الله على حجج المانعين، وبين أن المجاز لا يكون لموضع الضرورة كما قالوا، وإنما يستعمله العرب والفصحاء مع القدرة على غيره، وهو أبلغ

= خراسان، وهناك أقر له أهل العلم بالتقدم في العلم والفضل. ألّف كتباً منها: «الجامع في أصول الدين» و«مسائل الدرر»، توفي رحمه الله سنة ثمانية عشر وأربعمائة للهجرة.

ترجمته في: وفيات الأعيان، ج1/ 8؛ طبقات الفقهاء، ص225.

(1) الإحكام في أصول الأحكام، ج1/ 45.

(2) المنخول من تعليقات الأصول، ص75.

(3) المحصول، ج1/ 140.

(4) إحكام الفصول، ص187.

في المقاصد من اللفظ الموضوع لذلك المعنى، وإنما وصف بالمجاز لأنه تجوز به عن موضوعه[1].

إذا ثبت ذلك فالمجاز الذي يتحدث عنه الباجي على أربعة أضرب:

أحدها: أن تكون زيادة نحو قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: 9]. قال الشيرازي (ت476هـ): «معناه ليس مثله شيء، والكاف زيدت على سبيل المجاز لأن الله تعالى لا مثل له، فيقال: ليس كمثله»[2]. وهذا كقوله تعالى: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَٰقَهُمْ﴾ [النساء: 154].

الثاني: النقصان، نحو قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: 82]. قال في «شرح اللمع»[3]: «والمراد به أهل القرية، حذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه»، كقوله تعالى: ﴿فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ أَثَرِ ٱلرَّسُولِ﴾ [طه: 94]. معناه: قبضة من أثر تراب حافر فرس رسول الله ﷺ.

الثالث: التقديم والتأخير، نحو قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِىٓ أَخْرَجَ ٱلْمَرْعَىٰ ۝ فَجَعَلَهُۥ غُثَآءً أَحْوَىٰ ۝﴾ [الأعلى: 4 ـ 5]. تقديره: الذي أخرج المرعى أحوى فجعله غثاء، ولأن الأحوى هو الأخضر الغض الذي يضرب إلى سواد من شدة خضرته، والغثاء: اليابس، وإنما يصير أخضر ثم يابساً، فلا بدّ فيه من التقديم والتأخير[4].

الرابع: نحو قوله تعالى: ﴿قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُم بِهِۦٓ إِيمَٰنُكُمْ﴾ [البقرة: 92] وقوله: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ [العنكبوت: 45] وهذا عنده من الاستعارة وإن لم يصرح به، فوصف الإيمان بالأمر، والصلاة بالنهي مع استحالة ذلك منهما على سبيل المجاز؛ لأن الأمر والنهي إنما يوصف بهما الآدمي[5].

---

(1) المصدر السابق، ص188.

(2) شرح اللمع، ج1/ 169. وينظر: تفسير القرآن العظيم: أبو الفدا إسماعيل بن كثير، ج4/ 117؛ حاشية الدمياطي على شرح الورقات، ص8.

(3) أبو إسحاق الشيرازي، ج1/ 169.

(4) شرح اللمع، ج1/ 170؛ تفسير القرآن العظيم، ج4/ 534.

(5) يراجع: إحكام الفصول، ص188 ـ 189.

قال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي: «وهذا كقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ [القلم: 42] وليس هناك ساق يكشف عنها في الحقيقة، وإنما عبر بذلك عن هول يوم القيامة وعظمه. والعرب تعبر بمثل ذلك عن الأمور العظام والأهوال الشداد»[1].

نستطيع القول مما تقدم بيانه: أن الباجي لا يراوده شك أن في القرآن مجاز. وهذا الرأي الذي انتهى إليه لم يكن ناتجاً عن هوى نفس أو تعصُّب لمذهب، إنما هو وليد غوص بعيد المدى في كتاب الله وسنّة رسوله.

وإذا كان القرآن هو المصدر الأول للشريعة الإسلامية، فإنه في حاجة ماسّة إلى السنّة بجانبه، وفي هذا يقول تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: 44].

(1) شرح اللمع، ص1/ 170.

المبحث الثاني

الاستدلال بالسنّة

هناك قضيتان أساسيتان بحثهما العلماء المسلمون من لدن الإمام الشافعي حتى يوم الناس هذا.

الأولى: قضية بيانية منهجية تتعلق بطرق استنباط المادة التشريعية من الحديث، ولا فائدة في إطالة الوقوف عندها. فما قيل ـ وذكرت به ـ عن النص القرآني، ينطبق كلياً على الحديث باعتبار أقسام البيان من الخاص والعام والنهي والأمر والخبر...

الثانية: قضية خاصة بالحديث من حيث مشكلات نقله، وناسخه ومنسوخه، وصحة نسبته إلى النبي ﷺ. وأريد الآن الخوض في بعضها بعرض مقتضب لآراء الإمام الباجي، وأقل اقتضاباً لبعض آراء أئمة المذاهب الإسلامية.

فكما هو معلوم، أن السنّة هي أقوال النبي ﷺ وأفعاله وتقريراته. وغني عن البيان أنها المصدر الثاني من مصادر التشريع بعد القرآن الكريم. وهي في مرتبة الكتاب من حيث تحليل الحلال وتحريم الحرام، فيها تنظيم لشؤون الحياة، وفيها بيان لما كان وما سيكون مما جعلها بحق تتصف بالمرونة والاتساع في تنظيم الشؤون الخاصة والعامة لجميع البشر، وفي جميع الأزمنة والأمكنة. كيف لا، وهي وحي من الله تعالى لرسوله الذي لا ينطق عن الهوى.

ولا خلاف في وقوع النسخ في السنّة بسنّة مثلها عن الرسول ﷺ[1]. ولكن نسخها بالقرآن قد خالف فيه الشافعي وبعض الفقهاء.

---

(1) إحكام الفصول، ص417؛ الرسالة، ص108؛ أصول السرخسي، ج2/ 67؛ شرح تنقيح الفصول، ص311.

قال في «الرسالة»[1]: «وهكذا سنّة رسول الله، لا ينسخها إلّا سنّة لرسول الله، ولو أحدث الله لرسوله في أمر سنّ فيه غير ما سنّ رسول الله، لسنّ فيما أحدث الله إليه حتى يبين للناس أن له سنّة ناسخة للتي قبلها مما يخالفها».

وقد رد أبو الوليد الباجي ـ في أدب العلم ـ هذا القول واعتبره مخالفاً للصواب، حيث قرر أن نسخ القرآن للسنّة جائز، وبه قال عامة الفقهاء[2].

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «والدليل على ذلك ما قدمناه من جواز نسخ السنّة للقرآن، والقرآن للقرآن، وكذلك يجوز نسخ القرآن للسنّة». ومما يدل على ذلك أيضاً: «اتفاق الجميع على أن الرسول ﷺ لو أتى بلفظ يوجب نفي حكم سنّة متقدمة لوجب كونه ناسخاً لها لمضادة حكمه لحكمها، وبهذا يعلم الناسخ والمنسوخ. وكذلك إذا أنزل القرآن بنفي حكم السنّة وإزالتها، وجب كونه ناسخاً لها»[3].

والشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ كان من أعلم الناس بالناسخ والمنسوخ وأحكام التنزيل، غير أن ما ذهب إليه الباجي، وهو أيضاً إمام في الحديث، يبدو أقوى من جهة النظر خاصة إذا علمنا أن رتبة القرآن أرفع من رتبة السنّة. وقد اتفق أن نسخ القرآن بالسنّة جائز ـ إلا عند الشافعي ـ فيكون نسخ السنّة بالقرآن جائزاً من باب أولى.

وقد نحى هذا المنحى أيضاً الفقيه أبو محمد ابن حزم الظاهري (ت456هـ) فهو يعتبر أن النسخ بيان، وأن القرآن والسنّة متعاونان، وكلاهما حجة في الدين؛ فإن القرآن يبين السنّة، والسنّة تبيّن القرآن. وعلى هذا يجوز نسخ القرآن بالسنّة، والسنّة بالقرآن. وإذا كان كلام الرسول وحياً من

---

(1) محمد بن إدريس الشافعي، ص108. وينظر: أحكام القرآن، ص43.

(2) إحكام الفصول، ص424؛ أصول السرخسي، ج2/ 67؛ المحصول، ج1/ 553؛ المستصفى، ج1/ 124؛ شرح تنقيح الفصول، ص312 ـ 313؛ مذكرة في أصول الفقه، ص100.

(3) إحكام الفصول، ص425.

عند الله ﷻ مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النجم: 3 ـ 4] والقرآن وحي، فنسخ الوحي بالوحي جائز[1]. وهذا أيضاً قوي من جهة النظر.

ومما ورد من ذلك في القرآن الكريم قوله: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة: 144]. قال ابن كثير (ت774هـ): «لما قدم رسول الله ﷺ المدينة، وجه إلى بيت المقدس ستة عشر شهراً، ثم صرفه الله إلى الكعبة بعد. ولهذا قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: 114] فاستقبل رسول الله ﷺ فصلى نحو بيت المقدس وترك البيت العتيق. ثم صرفه إلى بيته العتيق فقال: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة: 149] فنسخها»[2].

وفيما يخص النسخ بقول الصحابي أو بالإجماع، فإن أبا الوليد يرى عدم جواز النسخ بهما؛ لأن قول الصحابي مذهب وليس بحجة، وما ليس بحجة لا يزيل حكماً ثبت بحجة، ولأن الإجماع ليس بدليل إنما هو صادر عن الدليل الذي ثبت به الحكم من الكتاب أو السنة[3].

وأما النسخ بالقياس، فذهب الباجي في أحد قوليه إلى عدم وقوع النسخ به. وفي قول آخر: أنه فرّق في القياس بين ضربين: قياس منصوص على علته، وقياس غير منصوص على علته.

فأما المنصوص على علته، فذهب إلى القول بجواز وقوع النسخ به مستدلاً بحرمة الخمر في القرآن الكريم لأجل ما فيها من الشدة والنهي عن ذكر الله وعن الصلاة، وأن هذا القسم من القياس يتعبد به، ويرفع حكم تحليل

---

(1) الإحكام في أصول الأحكام: ابن حزم، 4/ 505.

(2) تفسير القرآن العظيم، ج1/ 157. وينظر: الناسخ والمنسوخ في كتاب الله عن قتادة بن دعامة السدوسي، ص32؛ الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار: أبو بكر الهمداني، ص64 ـ 65؛ نواسخ القرآن: ابن الجوزي، ص49 ـ 50.

(3) إحكام الفصول، ص427 ـ 428. وينظر: شرح تنقيح الفصول، ص314؛ مذكرة في أصول الفقه، ص104.

الأنبذة المحرمة لأنه بمنزلة الاسم الشامل لكل ما في تلك العلة[1].

وأما غير المنصوص على علته، ما استنبطت علته، وهو الذي لا يجوز النسخ به. «والدليل على ذلك ما ثبت من وجوب فساد القياس إذا عارض النص، وقد أجمع على أنه لا يجوز النسخ بما ليس بدليل». ومما يدل عليه أيضاً: «أن العلة المستخرجة من شرطها أن تكون موافقة للنص، ويشهد لها، فإذا نقضها النص بطلت وكان الأخذ بالنص أولى، فلا يجوز لذلك نسخ النص بالقياس المستنبط العلة»[2].

وإلى عدم النسخ بالقياس أشار في المراقي[3] بقوله:

ومنع نسخ النص بالقياس هو الذي ارتضاه جل الناس

وفي معرض حديثه عن مشكلات نقل الأحاديث يقرر الباجي: أن خبر الآحاد حجة يستتبع التطبيق لا العلم، وأنه طريق لإثبات الحكم[4].

وهو في موقفه هذا، يوافق جمهور أهل العلم[5] غير أنه خصه بأصول العبادات القطعيات، وذلك لأن خبر الواحد ظن و﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [يونس: 36].

ومع ذلك يستثني الباجي ستة أضرب من الأحاديث المروية بطريق الآحاد، وهي تستتبع في نظره العمل والعلم معاً بدليل:

1 ـ خبر الباري تعالى؛ لأن الصدق من صفات نفسه.

2 ـ خبر من ظهرت على يديه المعجزات؛ لأن المعجز دليل على صدقه.

3 ـ إذا أخبر من ظهرت المعجزات على يديه أن فلاناً لا يكذب في خبره، فإنه يعلم صدقه، ولو جاز أن يكذب لكان المخبر عن صدقه كاذباً.

---

(1) إحكام الفصول، ص429.

(2) إحكام الفصول، ص430. وينظر: شرح تنقيح الفصول، ص316؛ مذكرة في أصول الفقه، ص105 ـ 106.

(3) نشر البنود على مراقي السعود، ج1/ 288.

(4) المنهاج في ترتيب الحجاج، ص77.

(5) ينظر على سبيل المثال: الرسالة، ص369 ـ 370؛ شرح اللمع، ج2/ 603؛ شرح تنقيح الفصول، ص357 ـ 358.

وهكذا لو أخبر ذلك أيضاً عن آخر أنه لا يكذب، لعلم صدقه. ولهذا علم صدق الأمة فيما أجمعت عليه؛ لأن من ظهرت على يديه المعجزات أخبر عن صدقها.

4 ـ أن يخبر مخبر بحضرة النبي ﷺ أنه قال أو فعل فعلاً، فلا ينكر عليه النبي ـ عليه الصلاة والسلام ـ، فذاك يعلم صدقه فيما أخبر به عنه ﷺ لأنه ـ عليه الصلاة والسلام ـ لا يقرّه على الكذب.

5 ـ أن يخبر رجل بحضرة جماعة من الصحابة بخبر يضيفه إلى مشاهدتهم وعلمهم ولا ينكر أحد منهم ذلك، فإنه يعلم صدقه فيما أخبر به عنهم وأضافه إلى مشاهدتهم؛ لأن العادة جارية أن من أخبر بخبر وأضافه إلى مشاهدة عدد كثير بحضرتهم، فإن أكثرهم أو جلّهم يتسرع إلى تكذيبه والرد عليه. وهذا مما يعلم بمستقر العادة.

6 ـ خبر الآحاد إذا تلقته الأمة بالقبول[1].

ويحرص الباجي الحرص كله أن يثبت صحة رأيه بالاعتماد على البرهنة العقلية والنقلية. فيقرر أن الحكم إذا تعلق بمظنون يجوز فيه الكذب، وبمعلوم لا يجوز فيه الكذب، فقد ثبت من ذلك أن الحكم يتعلق تارة بخبر متواتر يقطع بصحته، وتارة بخبر آحد لا يقطع بصحته، وأن الشهادة قد يثبت بها ما يقع العلم به من مشاهدة القتل والزنا وشرب الخمر، والمبايعة وغير ذلك، ويصح الحكم بها في كل هذا. فكان يجب أن لا يصح الحكم بها فيما ثبت العلم به[2].

ومرة أخرى، يستثني الباجي أن الشهادة قد تقبل فيمَا لا يقبل الإقرار فيه كالشهادة على جنايات الأطفال والمجانين والمنتقصين وأمثال ذلك[3].

وإذا كانت برهنة الفقيه المالكي توحي بشيء من الحيرة ونقص التحديد والدقة في المستوى العقلي ـ وهو أمر غير معتاد في برهنته ـ فإنه يبدو في

---

(1) إحكام الفصول، ص329 ـ 330.
(2) إحكام الفصول، ص333.
(3) المصدر السابق.

موقفه المخالف للقاساني والجبائي[1] من المعتزلة القدرية أكثر ثباتاً وإقناعاً في المستوى النقلي.

قال رحمه الله: «والدليل على ذلك إجماع الصحابة على صحة العمل به»[2]، وذكر أن عمر بن الخطاب كان يعمل بخبر الآحاد في مجمع من الصحابة، ولم يحفظ من أحد إنكار عليه ولا تخطئة له في فعله. وأيضاً فإن علياً رضي الله عنه كان يقبل أخبار الآحاد ويستظهر على رواتها باليمين، فقال في الخبر الصحيح عنه: «كنت إذا سمعت حديثاً من رسول الله ﷺ نفعني الله بما شاء منه، وإذا حدثني به غيره استحلفته، فإذا حلف صدقته». وهكذا كان سائر الصحابة.

ثم ما فتئ الباجي يسوق الأدلة ويذكر صحابة آخرين أثر عنهم العمل بأخبار الآحاد كابن عمر، وأبي سعيد الخدري، وأبي الدرداء، وغيرهم. وعلى ذلك كان التابعون لهم بإحسان رضي الله عنهم كعلي بن الحسين، وجبير بن مطعم، ونافع بن جبير، وخارجة بن زيد. وكذلك كانت حال طاوس، وعطاء، ومجاهد...[3].

وفي جوابه على اعتراض مفاده أن الأمة لا تجوز العمل بأخبار الضعفاء مع أنها قد أجمعت على نقلها، يقول الباجي: «إن الأمة لم تجمع على نقل أخبار الضعفاء بل قد منع من ذلك شعبة ومالك ويحيى بن القطان وغيرهم من الأئمة. ومن جوز نقلها فإنما رواها ونقلها لوجهين: أحدهما: أن يطلب متنها من طريق صحيح فيعمل به، والثاني: أن يعلمها، فيتميز له من الصحيح الذي نقله الثقات، ويعمل بما نقله الثقات ويترك العمل بما لم يروه الثقات، وليس كذلك في مسألتنا، فإنه لو لم يجز العمل بأخبار الآحاد لما جاز نقلها؛ لأنه لا فائدة فيها...»[4].

---

(1) فقد ذهب القاساني إلى القول بعدم جواز العمل بخبر الآحاد. وقال الجبائي: لا يجوز العمل إلا بخبر اثنين فصاعداً.
ينظر: المعتمد في أصول الفقه، ج2/ 106 وما بعدها؛ شرح تنقيح الفصول، ص356 ـ 357.

(2) إحكام الفصول، ص334.

(3) إحكام الفصول، ص335 ـ 336.

(4) المصدر السابق، ص340.

وهناك بعض مسائل ثارت عند فقيهنا المالكي على هامش العمل بخبر الآحاد والاستدلال به، منها:

المسألة الأولى: هل يجوز العمل بخبر الواحد فيما تعم به البلوى؟

المسألة الثانية: إذا روى الصحابي الخبر وترك العمل به، هل يمنع ذلك من وجوب العمل به؟

المسألة الثالثة: إذا روى الراوي الخبر فأنكره المروي عنه، فهل يتوقف فيه ويشك، أم يكذب الراوي ويقطع على أنه لم يحدثه؟

ففيما يتعلق بالمسألة الأولى، يقول الباجي: «إنه لا يمتنع أن يعلم الباري تعالى المصلحة في تكليف الأمة العمل بخبر الواحد فيما تعم به البلوى فيتعبدنا به وإن كان طريقه غلبة الظن»[1] وعلى هذا أكثر المالكية[2] والشافعية[3].

وبالنسبة للمسألة الثانية، يرى الباجي أن رواية الصحابي الخبر وترك العمل به، لا يمنع من وجوب العمل به. وذكر أن خبر النبي ﷺ إذا ورد وجب على الصحابي وغيره امتثاله إلّا أن يدل دليل على نسخه[4].

وأما إنكار المروي عنه رواية الراوي الخبر، فإنه يمنع من الاحتجاج به ويوقف أمره لأن من رواه قد أنكره، إلّا أن يقرّ المروي عنه بأنه قد روى الحديث ولكنه لم يحدث به، فهذا ـ يقول الباجي ـ: «لا يمنع من الاحتجاج لصحة الخبر من جهة المروي عنه لا من جهة الراوي؛ لأن روايته من جهة الراوي تبطل ما تقدم»[5].

وقريب من هذا، أن ينسى المروي عنه الحديث أو يشك فيه فلا يعلم هل رواه أم لا؟ فذهب جمهور الفقهاء من أصحاب مالك وأبي حنيفة والشافعي إلى قبوله.

---

(1) إحكام الفصول، ص344.

(2) ذكر القرافي في شرحه، 368، 372: أن الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ قبلوا خبر عائشة وحدها في التقاء الختانين وهو مما تعم به البلوى.

(3) شرح اللمع، ج2/ 606.

(4) إحكام الفصول، ص345.

(5) المصدر السابق، ص346.

قال الباجي رَحِمَهُ اللَّهُ: «والدليل على صحة ما ذهبنا إليه أن الراوي عنه ثقة ويجوز أن يكون الشيخ قد نسي، فلا يجوز أن يرد خبر هذا الثقة لأمر محتمل. وأيضاً فإن نسيانه ليس أعظم من موته، ثم موته لا يؤثر في الرواية عنه، فكذلك النسيان»[1].

ولهذا، فالباجي لا ينكر الخبر، ولكن نجده من حيث التفاصيل يحرص على تحديد أن يكون الراوي المباشر عدلاً، وأن يقتصر الراوي السابق على إنكار جزء أو كلمة مثلاً، وليس مجموع الخبر.

وإلى جانب هذه المباحث، نظر الباجي في مواضيع أخرى متعلقة بالسنّة أهمها سند الحديث ومتنه، أفعاله ﷺ ما كان من الجبلة وما ثبت فيه خاصة وما سواها، تعارض أفعاله ﷺ وأقواله... إلى غير ذلك من المباحث ذات أهمية وشأن في هذا الموضع. وهو في هذه المباحث لم يضف جديداً إلى ما قرره فقهاء المذهب المالكي قبله، وإنما صار على نهج من سبقوه.

وباختصار، فإن الباجي يجعل السنّة في مرتبة القرآن من حيث استخراج الأحكام، وقد استدل منها بنوعين:

الأول: السنّة المرفوعة المتمثلة في الأحاديث الصحيحة سواء كانت خبر آحاد أو متواترة.

الثاني: الآثار، وهي أقوال الصحابة وفتاويهم وعمل أهل المدينة وأعرافهم. وهذا سيأتي بيانه في فصل لاحق.

---

(1) إحكام الفصول، ص347.

المبحث الثالث

الاستدلال بالإجماع

لما انتقل الرسول ﷺ إلى الرفيق الأعلى انقطع الوحي وتوقف ذلك البيان الذي كان يشافه به النبي أصحابه، ووجد الصحابة أنفسهم وبالأخص يوم السقيفة أمام امتحان رباني في تسيير شؤون الأمة الإسلامية الفتية، وقد بحثوا في نصوص الكتاب والسنّة فلم يجدوا نصاً قاطعاً ولا دليلاً شافياً إلّا الإجماع.

والإجماع مصدر تشريعي خصب به تستطيع الأمة أن تواجه كل ما يقع فيها من أحداث، وبه تستطيع أيضاً أن تساير الزمن وتكفل لمختلف البيئات مصالحها المختلفة. وهو بالإضافة إلى ذلك وسيلة إلى تضييق دائرة الخلاف بين المسلمين، وغاية إلى تحقيق حكم يكفل المصلحة، ولا يسمح بالفرقة والتفكك والخلاف.

والإجماع هو اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ بعد وفاته في عصر من العصور على حكم شرعي[1].

وهو حجة عند جمهور الأئمة خلافاً للنظام من المعتزلة، والشيعة والخوارج[2].

---

(1) إحكام الفصول، ص435؛ المنهاج في ترتيب الحجاج، ص21؛ شرح اللمع، ج1/ 165؛ المحصول، ج2/ 3؛ شرح تنقيح الفصول، ص322؛ التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، ص451؛ دروس في علم الأصول، ج1/ 110. وهذا التعريف هو المشهور عند الأئمة ولم يخالف في ذلك إلّا ابن حزم الذي عرّفه تعريفاً مضيقاً بأنه إجماع الصحابة على أثر، أي على نص مقصياً بذلك الإجماع الاجتهادي، وبالتالي إجماع العلماء في أي عصر كانوا.
ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، ج4/ 525 ـ 526.

(2) الإجماع عند الشيعة هو الاتفاق المشتمل على قول الإمام المعصوم لا مجرد اتفاق العلماء على قول. =

ولا يشترط فيه انقراض العصر خلافاً لجماعة منهم: أحمد بن حنبل وبعض المتكلمين منهم: ابن فورك[1].

وحجية الإجماع مبنية على أصل وهو عصمة الأمة الإسلامية من اجتماعها على ضلالة في أمر دينها[2].

والجمهور على الاحتجاج بالإجماع السكوتي[3]، خلافاً للشافعي (ت204هـ) الذي نفى صحة الاحتجاج به. واختار الآمدي (ت631هـ) رأياً وسطاً وهو أن الإجماع السكوتي ظني، والاحتجاج به ظاهر لا قطعي[4].

هذه هي أهم المباحث التي درسها الأصوليون في معرض حديثهم عن الإجماع. ولا أريد أن أتوقف طويلاً لدى شروط انعقاد الإجماع سواء فيما يتعلق بالمجتهد صاحب الإجماع، أو الفترة الواجب مرورها لانعقاد إجماعه. كما أن هناك قضايا أخرى لا تستوقفني إذ قد أحكم الباجي البحث فيها والاحتجاج لها أو عليها، بعد أن تعرض لِمَا أثارته من مناقشات واعتراضات، وذلك مثل قضية تكفير الخارج على الإجماع أو تبديعه، أو التوقف عَن ذلك... بل أكتفي بالإحالة على «إحكام الفصول» و«المنهاج» خاصة أن هذه القضايا لم تثر كثيراً من البحوث والدراسات العصرية على غرار ما هو قائم بالنسبة لقيام حجية الإجماع على النقل أو العقل.

والحديث هنا سيكون مقتضباً، **أولاً**: لأن الباجي ـ كما سبق ـ قد أحكم القول في الإجماع إحكاماً جامعاً مانعاً. **وثانياً**: لأن الهدف الذي أرمي إليه في هذه العجالة، هو تحليل الاختلافات العميقة التي ثارت في وجه

= ينظر: محاضرات في أصول الفقه الجعفري محمد أبو زهرة، ص29؛ المعتمد في أصول الفقه، ج2/ 4؛ شرح تنقيح الفصول، ص324؛ نشر البنود على مراقي السعود، ج2/ 87.

(1) ينظر: شرح اللمع، ج1/ 665؛ شرح تنقيح الفصول، ص84.

(2) الفكر السامي، ج1/ 63؛ إحكام الفصول، ص447؛ شرح تنقيح الفصول، ص324.

(3) المستصفى، ج1/ 121؛ شرح تنقيح الفصول، ص330 ـ 331؛ الفكر السامي، ج1/ 65؛ إرشاد الفحول، ص84؛ دروس في علم الأصول، ج1/ 117.

(4) الرسالة، ص472؛ الإحكام في أصول الأحكام: الآمدي، ج1/ 252 وما بعدها.

الأصوليين، وهي اختلافات تساعدنا على تفهُّم سبب من الأسباب التي قعدت بالإجماع عن أن يقوم حجة.

فما هو يا ترى مسلك الباجي في الاستدلال بهذا الأصل؟

الإجماع هو الدليل الثالث عند أبي الوليد بعد الكتاب والسنّة. احتج لثبوته بالآية الكريمة: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾﴾ [النساء: 115]. وشرح في هذه الآية الوعيد المقارن بين مخالفة الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ وشق عصى كافة المسلمين. ثم ساق آيات أخرى لإثبات صحة الإجماع وفرض ضرورة العمل به من مثل قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيۡكُمۡ شَهِيدٗاۗ وَمَا جَعَلۡنَا ٱلۡقِبۡلَةَ ٱلَّتِي كُنتَ عَلَيۡهَآ إِلَّا لِنَعۡلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيۡهِۚ وَإِن كَانَتۡ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۗ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٞ رَّحِيمٞ ﴿١٤٣﴾﴾ [البقرة: 143].

وقوله ﷻ: ﴿كُنتُمۡ خَيۡرَ أُمَّةٍ أُخۡرِجَتۡ لِلنَّاسِ تَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَتَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ﴾ وقوله: ﴿وَٱعۡتَصِمُواْ بِحَبۡلِ ٱللَّهِ جَمِيعٗا وَلَا تَفَرَّقُواْۚ﴾ [آل عمران: 103]. إلى غير ذلك من الآي مما يكثر تعداده[1].

ومن السنّة، أورد الباجي الحديث المأثور عن عمر، وعبد الله بن مسعود وأبي سعيد الخدري، وأنس بن مالك، وأبي هريرة وغيرهم ممن روى ذلك عن النبي ﷺ: «**من سرّه بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة**»[2]، «**لا تزال طائفة من أمتي على الحق حتى يظهر أمر الله**»[3]، «**من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية**»[4]، إلى أمثال هذه الأخبار وما هو بمعناها[5]. ثم رد أبو الوليد على

---

(1) يراجع: إحكام الفصول، ص437 وما بعدها.

(2) أخرجه الترمذي في الجامع، كتاب الفتن، باب الجماعة، ج3/ 107.

(3) أخرجه البخاري في كتاب الاعتصام، ج5/ 12؛ ومسلم في كتاب الإمارة، باب قوله ﷺ: «**لا تزال طائفة**»، ج6/ 52. قال الألباني في صحيح الجامع الصغير وزيادته، ج2/ 113 ـ 114. حديث صحيح.

(4) أخرجه مسلم في كتاب الإمارة، باب الأمر بلزوم الجماعة، ج6/ 21.

(5) يراجع: إحكام الفصول، ص447 وما بعدها.

كل معارض لهذه الأحاديث من حيث الصحة والحكم، وهو في دفاعه وبرهنته على مشروعية الإجماع يبدو نقلياً أكثر منه عقلياً، فهو يلتزم بأن يثبت بالنسبة إلى الإجماع أنه لا يمكن أن يكون له سوى أساس نقلي: الكتاب والسنّة، ولكنه فيما يتعلق بتطبيقه فإنه يرى أن الاجتهاد واجب ليس فقط من أجل التعمق في الشريعة واستجلاء روحها، ولكن من أجل الوصول إلى إصدار آراء جديدة من شأنها أن تخدم مصلحة الناس أفراداً وجماعات بمجرد أن تعتمد بإجماعهم. وهذا الإجماع الذي يتحدث عنه الباجي، يبقى إنسانياً في جوهره مهما يكن متصلاً بنص بواسطة دليل.

وبعد أن حلّل الأسس النقلية للإجماع، خطا الباجي خطوة إلى الإمام في منهج سليم مزدوج دائماً ـ منهج تحليلي وفكري ـ كي يبين أن الإجماع يصير حجة عقيب انعقاده، وأنه لا يشترط فيه انقراض العصر، ولا الرجوع عما أجمعوا عليه خلافاً للجبائي[1].

واستدل رَحِمَهُ اللَّهُ لذلك بأن إجماع الأمة لا يصدر حجة شرعية إلّا عن دليل سمعي أو عقلي[2]. وأن السمع دليل على أن ما اجتمعت عليه الأمة حق وصواب يجب اتباعه ويلحق الوعيد بمخالفته، قال: «إذا ثبت ذلك ووجدنا جميع الأمة قائلة بقول قد اتفقت عليه، وجب بحجة السمع القطع على صوابها، ويحرم الخلاف عليها؛ لأن بقاءهم لا يخرجهم عن كونهم أمة النبي ومجتمعة على القول. وليس انقراضهم قولاً لهم، ولا مصيراً للقول إجماعاً بأنهم قد أجمعوا قبل الانقراض، بل لا يصح منهم الإجماع إلّا مع البقاء، ومع الموت لا يقع منهم إجماع ولا اختلاف»[3].

---

(1) الإحكام في أصول الأحكام: الآمدي، ج2/ 252؛ وهو أيضاً مذهب أبي إسحاق الشيرازي في شرح اللمع، ج2/ 698.

(2) ذكر الشريف التلمساني في حجية الإجماع أن عصمة جماعة المسلمين جاءت عن طريق السمع لا عن طريق العقل لاحتمال خطأ كل أمة، مثل ما وقع لليهود الذين كذبوا برسالة عيسى والنصارى الذين جحدوا رسالة محمد.
ينظر: مدخل إلى أصول الفقه المالكي، ص76.

(3) إحكام الفصول، ص467. وينظر: شرح تنقيح الفصول، ص322.

غير أنه قد يحدث أن يرجع المجمعون أو بعضهم عن القول الذي اتفقوا عليه إلى غيره، وبذلك يكون انقراض العصر ـ عند من اعتبره ـ شرطاً في انعقاد الإجماع؛ لأن في انقراضهم أمن في ذلك.

وفي إجابته على هذا الاعتراض، يذكر الباجي أن الأمة لا يجوز لها أن تجمع عن ظن وتخمين؛ لأن ذلك يكون إجماعاً على خطأ، وقد ورد السمع بالمنع من ذلك. وعلى فرض أن يكون بعضهم قد قال ذلك عن ظن وتخمين وبدون دليل، فإن ذلك لا يمنع من إصابة الحق وموافقته، غير أنهم يكونون مخطئين في التقليد مع كونهم من أهل الاجتهاد[1].

وجواب آخر: أنه إن لم يؤمن مع بقائهم أن يكون كل واحد منهم قال ذلك من غير دليل، لم يؤمن ذلك بعد موتهم وانقراضهم[2].

والنتيجة التي يصل إليها الباجي أن لا اعتبار برجوع من رجع عن ذلك إذا دلّ الدليل على أن ما أجمعوا عليه حق.

وتبدو سلامة ما ذهب إليه الباجي في أن الإجماع ينعقد بقول المقلد والظان والمخمن مع سائر العلماء؛ لأن العبرة حينئذ باتفاق الأقوال لا باتفاق الأدلة، ولأنه لو صار إلى الحكم بدليل يخالف الدليل الذي صار إلى الحكم من جهة العلماء لانعقد الإجماع لوجود الاتفاق.

ومع هذا، فالباجي لا يطلق القول إطلاقاً، بل نراه حذراً، فطناً حين يجمع كلمته فيقول: «ولا يجوز أن يكون العلماء كلهم متفقين على الحكم عن ظن وتخمين؛ لأن ذلك يكون إجماعاً على خطأ، والأمة لا تجتمع على خطأ»[3].

وفيما يتعلق بإجماع الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ، فقد اتفقت الأمة على قبول إجماعهم والاعتداد به.

فابن حزم يقرر قول أهل الظاهر ويقول: «قال أبو سليمان وكثير من

---

(1)(2) المصدر السابق، ص469.

(3) إحكام الفصول، ص464.

أصحابنا لا إجماع إلّا إجماع الصحابة»[1].

وأورد الشافعي خبر سفيان بن عيينة عن عبد الله بن أبي لبيد عن ابن سليمان بن يسار عن أبيه: أن عمر بن الخطاب خطب الناس بالجابية فقال: إن رسول الله ﷺ قام فينا كمقامي فيكم، فقال: «**أكرموا أصحابي، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يظهر الكذب**»»[2].

وهذا يظهر منه ـ والله أعلم ـ أنه تزكية للصحابة، وأن إجماعهم جهة شرعية لعدم اجتماعهم على ضلالة. وما اختلف قط عالمان أو فقيهان على أن ما أجمع عليه الصحابة هو إجماع متيقن مقطوع بصحته. فهل يكون خبر سفيان دليلاً على امتياز الصحابة؟

إن إجابة الباجي ترتكز على ثلاث نقاط:

فهو يلاحظ أولاً: «أن هذا الخبر ليس في ذاته كل الدليل، وأنّا نستدل على صحة الإجماع بقوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: 114]». وهذا ليس خطاباً للمواجه.

وجواب ثان: «أنه لو كان كل خطاب مواجه يتعلق بالصحابة فقط، لوجب أن تكون أكثر الفرائض وجميع العبادات والأحكام والأمر بالجهاد وغير ذلك، مختصاً بهم دون غيرهم؛ لأن ذلك كله ورد بخطاب المواجه من الصحابة وغيرهم، وألزم التابعين ومن بعدهم».

وجواب ثالث: «أن هذا خلاف إجماع المسلمين الذين يستمدون احتجاجهم من كل هذه الخطابات، وذلك منذ عصر التابعين حتى يوم الناس هذا»[3]. أي حتى عصر الباجي وما بعده.

والاعتراض التالي مستمد من خبر لا يراه الباجي صحيحاً صحة مطلقة وهو: «**أصحابي كالنجوم بأيّهم اقتديتم اهتديتم**»[4]. فالحديث يدل على أن

---

(1) الإحكام في أصول الأحكام: ابن حزم، ج4/ 539.
(2) الرسالة، ص473 ـ 474.
(3) مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية: عبد المجيد تركي، ص216.
(4) أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله، ج1/ 91، وقال: هذا إسناد لا تقوم =

النبي ﷺ لم يقل ذلك فيمن بعدهم، ففارقت حالهم حال من سواهم.

وينبغي أن نلاحظ أن تفنيد الباجي كان سهلاً، إذ الخبر لم يسلم به جميع المحدثين وعلى الأقل مؤلفو المسانيد في العصر المتقدم. ومن ثم، لا يمكن أن يكون أساساً لاحتجاج مناسب. ثم إن الباجي ينبه إلى أن الاحتجاج بهذا الحديث يوجب اتباع كل واحد من الصحابة بمفرده، وذلك لا يجوز باتفاق[1]. وفضلاً عن ذلك؛ فإن هذا الخبر لو صحّ ودلّ على أن إجماع الصحابة حجة ـ وهذا مما لا شكّ فيه عند الباجي ـ فإنه لا يدل على أن إجماع غيرهم ليس بحجة. كما أنه لو قال ﷺ «**أصحابي مؤمنون**»، لم يدل على أن سائر الأمة ممن ليس من الصحابة ليسوا بمؤمنين.

إذا ثبت ذلك، وعاصر التابعي الصحابة وخالفهم قبل انعقاد الإجماع، وكان من أهل العلم، لم ينعقد الإجماع بمخالفته، هذا قول أكثر أهل العلم[2].

وقد استدل الباجي رحمه الله لذلك «بأن السمع الدال على صحة الإجماع وفرض اتباعه من السنّة والكتاب، إنما دلّ على أن إجماع جميع المؤمنين حجة، ولا خلاف أن التابعي أحد المؤمنين وأحد العلماء. وربما كان عنده من العلم ما لم يكن عند كثير من الصحابة، فإذا خالف الصحابة في قول، كان ما اتفقت عليه قولاً لبعض المؤمنين، فلا يتناوله الدليل على صحة الإجماع»[3].

= به الحجة لأن فيه الحارث بن غصين وهو مجهول. وذكره الألباني في سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، ج1/ 78، وقال: هو حديث موضوع. وأيضاً فقد ذكر الحديث الشوكاني في «إرشاد الفحول»، ص83 من طريق عبد الرحيم العمي عن أبيه وقال: هما ضعيفان جداً. وابن حزم في «الإحكام»، ج6/ 343 ـ 344 من طريق سلام بن سليمان وهو يروي الأحاديث الضعيفة.

(1) إحكام الفصول، ص464. وينظر: الرسالة، ص475 حيث يقول الشافعي: «إذا كانت جماعتهم متفرقة في البلدان، فلا يقدر أحد أن يلزم جماعة أبدان قوم متفرقين».

(2) ينظر على سبيل المثال: إحكام الفصول، ص464؛ شرح اللمع، ج2/ 720؛ نشر البنود، ج2/ 86؛ إرشاد الفحول، ص81.

(3) إحكام الفصول، ص465.

وضرب أمثلة لمجموعة من التابعين كانوا يفتون بحضرة الصحابة ويخوضون معهم في مسائل العلم، كعلقمة والأسود وسعيد بن المسيب.. ولم ينكر ذلك أحد منهم، فثبت اعتبار قولهم في الخلاف كما ثبت اعتباره في الإجماع[1].

وإلى اعتبار قول التابعي في الإجماع أشار في «المراقي»[2] بقوله:

واعتبرن مع الصحابي من تبع إن كان موجوداً وإلا فامتنع

وفي خاتمة هذا المبحث، أعود لأثير مسألة الاحتجاج بالإجماع السكوتي، حيث يرى الباجي أن قول الصحابة أو الإمام إذا ظهر وانتشر بحيث يعلم أنه يعم سماعه المسلمين، واستقر على ذلك ولم يعلم له مخالف، ولا سمع له منكر، فإنه إجماع وحجة[3].

والدليل الذي يقدمه لتأييد مذهبه، يعتمد على حجية العرف والعادة، ذلك أن العادة جارية مستقرة على أنه لا يجوز أن يسمع العدد الكثير والجم الغفير الذي لا يصح عليهم التواطؤ والتشاعر قولاً يعتقدون خطأه وبطلانه، ثم يمسك جميعهم عن إنكاره وإظهار خلافه، بل أكثرهم يتسرع إلى ذلك ويسابق إليه. فإذا ظهر قول وانتشر وبلغ أقاصي الأرض ولم يعلم له مخالف، علم أن ذلك السكوت رضى منهم به، وإقرار عليه لما جرت عليه العادة[4].

وهذا ما ذهب إليه شيخه من تعليل، مستدلاً بأن الصحابة كانوا يظهرون الخلاف في الحوادث كلما اقتضى الأمر ذلك[5].

والباجي كعادته، يهتم بذكر اعتراضات خصومه بقدر ما يهتم بتفنيدها. وهو في جوابه على اعتراض آخر مفاده أنه يجوز أن يكون الواحد والاثنان منهم مخالفاً، ولكنه ترك إنكار ذلك عاصياً أو خائفاً، يورد قول أبي علي بن أبي هريرة الذي يرى فيه أنه إذا كان القول من إمام فلا يكون حجة، وإن كان

---

(1) إحكام الفصول، ص466.
(2) نشر البنود، ج2/ 86.
(3) إحكام الفصول، ص473.
(4) المصدر السابق، ص474.
(5) شرح اللمع، ج2/ 691 ـ 692.

من غير إمام فإنه يكون حجة لجواز أن يتركوا الردّ عليه مخافة الافتيات على الإمام[1].

وأيضاً فقد روي عن عبادة بن الصامت أنه قال: «بايعنا رسول الله ﷺ على أن نقول أو نقوم بالحق حيث كنا لا نخاف في ذلك لومة لائم»[2].

وهذا الحديث على ما فيه من صراحة وجرأة، هو في نظر الباجي دليلاً كافياً لإبطال ما تعلقوا به، خاصة وقد روي عن محمد بن مسلمة أنه قال لعمر ـ وما أدراك ما عمر ـ: «ولو ملت لقوّمناك»، فقال عمر: «الحمد لله الذي جعلني في أمة إذا ملت قوّموني».

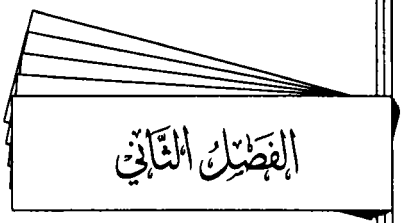
قال الباجي: «والأصل ما ذكرناه؛ لأن الأولى بالصحابة وأهل الفضل ومن أثنى الله عليهم بأنهم ﴿يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ أنهم لا يتركون إنكار المنكر مع علمهم بوجوب ذلك عليهم، مع ما علم من حالهم أنهم كانوا لا يتقون ولا يخافون أحداً»[3].

وفي ختام هذه الإيضاحات، يقرر الباجي أنه متى علم من الساكتين الرضى بالقول والتصويب له بنطق أو إشارة أو شاهد حال، أو قصد بالخطاب أو سكوت، كان ذلك إجماعاً ويحصل العلم به بالنقل عن الأئمة من وجه بحجج. ولو علم أن من المسلمين المعتبر بهم في الإجماع في دار الحرب وفي جزيرة من الجزائر عالماً لم يكن له في هذه الحادثة قول يوافق ما قالته الجماعة، لم يحصل الإجماع إلّا بموافقته لها»[4].

وخلاصة هذه الملاحظات النظرية والوصفية عن الإجماع، هي أننا إزاء أصل ثابت صحيح لا شك في صحته وثبوته عند الباجي سواء على مستوى مبدئه الأساسي أو مقصده. وكل الاختلافات التي استعرضتها إن هي إلا صورة تعكس الصعوبات التي قامت في سبيل تحقيقه.

---

(1) المنهاج في ترتيب الحجاج، ص22.
(2) أخرجه النسائي في السنن، كتاب البيعة، باب البيعة على القول بالحق، ج7/ 139.
(3) إحكام الفصول، ص475.
(4) إحكام الفصول، ص480.



ما اتفق فيه الباجي مع مالك وبعض الأئمة

ويتضمن المباحث الآتية:

المبحث الأول: الاستدلال بالقياس.

المبحث الثاني: الاستدلال بقول الصحابي.

المبحث الثالث: الاستدلال باستصحاب الحال.

المبحث الرابع: الاستدلال بالاستحسان.

المبحث الخامس: الاستدلال بالاجتهاد.

المبحث السادس: الاستدلال بالذرائع.

المبحث الأول

الاستدلال بالقياس

القياس لغة: التقدير والتسوية. يقال: قاس الجرح بالميل، بالكسر، أي المرود، إذا قدر عمقه به. ولهذا سمى الميل مقياساً. ويقال: فلان لا يقاس بفلان، أي لا يساويه. ومن معانيه كذلك التشبيه.

أما في الاصطلاح: فمفاهيم القياس تختلف باختلاف مجالات استعماله:

فالقياس في المنطق ليس هو غيره في الشرع وفي النحو واللغة، وإن كانت هناك رابطة عامة تجمع بين جميع مفاهيم القياس رغم اختلاف الاستعمال وطبيعته.

وفي الأصول هو إلحاق فرع غير منصوص بأصل منصوص عليه لمساواته في علة حكمه[1].

ويقول الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ: «إن القياس هو ما طلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم من الكتاب والسنّة».

ويزيد قوله بياناً حينما يقول: «أن يكون الشيء حرم لمعنى، فإذا وجدنا ذلك المعنى حرمنا، أو نجد الشيء يشبه الشيء فنلحق به»[2].

ويؤخذ من هذا التعريف أن الإمام الشافعي لا يفرق بين القياس والاجتهاد، بل يعتبرهما اسمين لمعنى واحد، إذ يرى أن على المجتهد أن ينظر في الأدلة الأساسية التي هي القرآن والسنّة، ويتمثّل قول عمر في إلحاق الأشباه بالأشباه والنظائر بالنظائر.

---

(1) المسائل الأصولية، ص65؛ شرح اللمع، ج2/ 755؛ المحصول في علم الأصول، ج2/ 247؛ شرح تنقيح الفصول، ص383؛ نشر البنود، ج2/ 104؛ مذكرة في أصول الفقه، ص291؛ المدخل الفقهي العام: مصطفى أحمد الزرقا، ج1/ 67؛ الورقات في أصول الفقه، ص20.

(2) الرسالة، ص476 ـ 477.

هذه هي التعريفات الأولى للقياس عند الإمام الشافعي ومن حكى معه. إلّا أنه بعد تلك الفترة اتخذت البحوث في القياس اتجاهين:

الاتجاه الأول: ويمثله النظام وداود الظاهري وأتباعهما وفِرَق من الشيعة. ويرون أن القياس ليس حجة شرعية، ولا يصح الاستدلال به؛ لأنه غير صالح لتعدية حكم النص به إلى ما لا نصّ فيه[1]. وأول من أحدث هذا القول إبراهيم النظام، وطعن في السلف لاحتجاجهم بالقياس، ونسبهم بتهوره إلى خلاف ما وصفهم الله به، فخلع به ربقة الإسلام من عنقه، وكان ذلك منه إما للقصد إلى فساد طريق المسلمين عليهم، أو للجهل منه بفقه الشريعة. وتبعه على هذا القول بعض المتفقهة ببغداد، بل والأنكى من ذلك أن أبا محمد بن حزم الفقيه المتبحر، قد نحى نحوهم مع علمه واطلاعه، حيث بالغ في إنكار حجية القياس والاستدلال به حتى ولو كانت علة حكم الأصل منصوصاً عليها.

الاتجاه الثاني: وهو ما عليه جمهور علماء المسلمين الأصوليين[2] ويرون أن القياس حجة شرعية على الأحكام العملية، ودليل أقامه الشارع للاستدلال به على حكم ما لا نصّ فيه من الوقائع، وأنه يعمل به بعد الكتاب والسنّة والإجماع. وقد وردت في الآيات والأحاديث باعتباره كطلب الاعتبار في القرآن الذي دلّ عليه قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر: 2].

كما دلّ العقل على اعتباره والاعتداد به، من ذلك أن النصوص التشريعية في القرآن والحديث محدودة متناهية، والحوادث غير متناهية، ولا

---

(1) المستصفى، ج2/ 234 ـ 235؛ المحصول، ج2/ 246؛ أصول السرخسي، ج2/ 118؛ شرح تنقيح الفصول، ص385.

(2) نقل القاضي أبو يعلى عن الإمام أحمد روايتين في القول بالقياس، فقال في رواية أبي بكر بن محمد عن أبيه عنه: «لا يستغني أحد عن القياس، وعلى الإمام والحاكم يرد عليه الأمر، أن يجمع له الناس ويقيس». وقال في رواية المروذي: «يجتنب المتكلم في الفقه هاتين الخلصتين: «القياس والمجمل». قال القاضي أبو يعلى: وهذا لا يدل على أنه ليس بحجة، وإنما يدل على أنه لا يجوز استعماله مع النص.
المسائل الأصولية، ص65.

يعقل أن تكون النصوص المتناهية مصادر تشريعية لما لا يتناهى؛ لأنها لم تكشف عن جميع أحكام الله، وبالقياس ترد الأحكام التي يجتهد فيها المجتهد إلى كتاب الله وسنّة رسوله لأن الحكم الشرعي يكون نصّاً، أو حملاً عل نصّ بطريق القياس.

والقياس لا يعد مصدراً من مصادر التشريع عند من قال به إلّا إذا استوفى شروطاً معينة، بعضها يتعلق بحكم الأصل، وبعضها بالفرع، والبعض الآخر منها بالعلة[1].

ومما لا شك فيه أن القياس من الأدلة التي اعتمدها الإمام مالك في استنباط الأحكام.

ومما لا شك فيه أيضاً أن الباجي رَحِمَهُ اللَّهُ فزع إلى القياس عند الاختلاف في هذه الأحكام، فكان في ذلك على النقيض من معاصره ابن حزم. وهذا إجمال لا يغني عن التفصيل، وفيما يلي تفصيل مسلك هؤلاء الأئمة حسب التسلسل الآتي:

أولاً: مسلك الإمام مالك (ت179هـ):

تصدّى الإمام مالك للإفتاء أكثر من خمسين سنة كان يقصد فيها من مشارق الأرض ومغاربها. وإذا كانت المسائل لا تتناهى، والحوادث تقع كل

---

(1) شروط حكم الأصل:
- أن يكون حكماً شرعياً ثبت بنص.
- أن يكون حكم الأصل معقول المعنى.
- أن تكون علة حكم الأصل يمكن تحقيقها في الفرع.
- أن لا يكون دليل حكم الأصل دالّاً في ذات الوقت على ثبوت هذا الحكم في الفروع.

وأما شروط الفروع فهي:
- أن يكون الفرع غير منصوص على حكمه.
- أن تتحقق العلة في الفرع كما هي متحققة في الأصل.
- أن لا يكون هناك مانع في الفرع يمنع من إلحاق حكم الأصل به.

وأما شروط العلة فهي: أن تكون وصفاً ظاهراً، مناسباً للحكم، منضبطاً، متعدياً، معتبراً.

يوم، فلا بدّ من فهم للنصوص ومراميها القريبة والبعيدة ليمكن الوصول إلى سعة شمولها. لذلك كان القياس أمراً لا بدّ منه لمثل مالك رَحِمَهُ اللَّهُ.

وإذا كان الفقه في أدق معناه هو نفاذ بصيرة الفقيه لتعرف المراد من الألفاظ الدالة على الأحكام، فمعرفة علتها وتعرف غايتها هو من هذا الباب.

ولقد كانت كلمة «قياس» عند الإمام مالك، تشمل القياس الاصطلاحي الذي هو إلحاق أمر غير منصوص على حكمه بأمر آخر منصوص على حكمه لاشتراكهما في وصف علة الحكم[1]. فهو إذا من باب الخضوع لحكم التماثل بين الأمور التي يوجب التماثل في أحكامها؛ لأن قضية التساوي في العلة أوجدت التماثل في الحكم، فكان لا بد من التساوي فيه[2].

وقد كان الإمام مالك رَحِمَهُ اللَّهُ يقيس على الأحكام المنصوص عليها في القرآن الكريم، من ذلك ما جاء في قياسه النبيذ المجهول الحكم على الخمر المعلوم الحكم. فالخمر هو الأصل المقيس عليه، والنبيذ هو الفرع المقيس، والعلة التي تساويا فيها هي الإسكار، والحكم المطلوب إثباته في الفرع هو التحريم الثابت في الأصل[3].

وأيضاً قتل الوارث مورثه، واقعة ثبت الحكم فيها بالنصب، وهو منع القاتل من الإرث الذي دلّ عليه قوله ﷺ: «**ليس لقاتل شيء**»[4] لعلة هي أن قتله فيه استعجال الشيء قبل أوانه، فيرد عليه قصده ويعاقب بحرمانه، وقتل الموصى له للموصي توجد فيه هذه العلة، فيقاس بقتل الوارث مورثه، ويمنع القاتل للموصي من استحقاق الموصى به له[5].

من خلال هذين النموذجين، يظهر أن الإمام مالك كان يقيس أيضاً على الأحكام المستمدة من الأحاديث النبوية. وفي الموطأ الكثير من ذلك، فهو

---

(1) شرح تنقيح الفصول، ص387.

(2) تاريخ المذاهب الإسلامية: محمد أبو زهرة، ج2/ 219؛ مالك حياته، وعصره آراؤه وفقهه، ص288.

(3) الموطأ، باب ما ينهى أن ينبذ فيه، ص563.

(4) أخرجه مالك في الموطأ، باب ما جاء في ميراث العقل، ص579.

(5) الموطأ، باب ما جاء في ميراث العقل والتغليظ فيه، ص579.

يأتي بالأحاديث الثابتة عنده في الواقعة المرادة ثم يفرع الفروع، ويلحق الأشباه بأشبهها، والأمثال بأمثالها.

وكذلك كان الإمام مالك يقيس على الأمور التي رأى أنها موضع اجتماع أهل المدينة لأنها عنده سنّة. فكان يذكر في الموطأ قوله: «الأمر المجتمع عليه عندنا»، «الأمر عندنا...» ثم يفرع الفروع أخذاً بمبدأ التساوي في الأحكام عند وجود التماثل في الملابسات التي تحيط بالمسائل التي كان يستفتى فيها[1].

ثم بالإضافة إلى ما سبق، فقد كان رَحِمَهُ اللَّهُ يقيس على فتاوى الصحابة، كما في قياسه على ما أثر من فتوى الفاروق حين قاس حال زوجة المفقود إذا حكم بموته فاعتدت عدة الوفاة وتزوجت بغيره ثم ظهر حياً، على حال من طلقها زوجها وأعلمها بالطلاق، ثم راجعها ولم تعلم بالرجعة فتزوجت بعد انتهاء العدة[2]. قال مالك: «إن تزوجت بعد انقضاء عدتها فدخل بها زوجها أو لم يدخل بها، فلا سبيل لزوجها الأول إليها»[3]. وزكى ذلك باجتماع أهل المدينة وعملهم.

وفي الجملة، فإن الإمام مالك كان يقيس على الأمور المنصوص على حكمها في المصادر النقلية أو ما هي في حكم النقلية عنده، وهي الكتاب، والسنّة، وفتاوى الصحابة، واجتماع أهل المدينة. وقد كانت بعض الأقيسة تقوى عنده لأنها تعتمد على أصول عامة فقهية تضافرت مصادر الشرع الإسلامي على ثبوتها، فكانت هذه الأقيسة ترتفع إلى مقام المعارضة لبعض النصوص التي ثبت الحكم فيها بطريق ظني، إما لأن دلالاتها ظنية كألفاظ العموم[4]، وإما لأن طريق ثبوتها ظني لأنها خبر آحاد، فإن نسبتها إلى الرسول ﷺ أمر ظني.

---

(1) وجولة في الموطأ تصدق ذلك.

(2) موسوعة فقه عمر بن الخطاب: محمد رواس قلعه جي، ص613.

(3) الموطأ، باب عدة التي تفقد زوجها، ص367.

(4) ذلك لأن دلالاتها عند الإمام مالك من قبيل الظاهر الذي يدخله الاحتمال.

ثانياً: مسلك ابن حزم (ت456هـ):

يرى الظاهرية أن النصوص التشريعية معقولة المعنى في ذاتها، أي أنها عامة في صالح العباد، وأن كل نصّ يقتصر على موضوعه لا يتجاوزه ولا يفكر في علة مستنبطة منه. وهم بهذا ينفون السببية في الشرائع والنصوص، إلّا إذا كان السبب منصوصاً عليه.

وابن حزم يوضح نظره ونظر الظاهرية فيقول: «لسنا نقول إن الشرائع كلها لأسباب، بل نقول ليس منها شيء لسبب إلّا ما نصّ منها أنه لسبب، وما عدا ذلك فإنما هو شيء أراده الله تعالى الذي يفعل ما يشاء. ولا نحرم ولا نحلل ولا نزيد ولا ننقص، ولا نقول إلا ما قال ربنا ﷻ ونبينا ﷺ ولا نتعد ما قالا، ولا نترك شيئاً منه، وهذا هو الدين المحض الذي لا يحل لأحد خلافه، ولا اعتقاده سواه»[1].

هذا بيان ابن حزم في أن النصوص الشرعية لا يبحث عللها. وإذا كانت أفعال الله لا تعلل فليس شيء من الشريعة بمعلل، ولا يبحث عن علة لنص لأن البحث عن علة النص معناه البحث عن علة فعله تعالى، وهذا في نظر ابن حزم لا يتلاءم مع النص الكريم: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الأنبياء: 23].

ثم أورد ابن حزم قصة إبليس ـ لعنه الله ـ مع آدم عليه السلام حين أمره ربه بالسجود لآدم فأبى واستكبر. قال تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِـَٔادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَـٰفِرِينَ ﴿٣٤﴾﴾ [البقرة: 34] وقال ﷻ: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: 11].

قال ابن حزم: «فلو كان التعليل مقاماً في الشرع لقبل تعليل إبليس»[2]. واستدل على ذلك بعدم قبول تعليل المشركين في عدم إعطائهم الفقراء إذ قالوا: ﴿أَنُطْعِمُ مَن لَّوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ أَطْعَمَهُۥٓ﴾ [يس: 46]، قال رحمه الله: «ولكن الله ﷻ ندّد بهم، فدلّ ذلك على بطلان تعليل النصوص، وعلى أن

---

(1) الإحكام في أصول الأحكام، ج8/ 565 ـ 566.

(2) الإحكام في أصول الأحكام، ج8/ 574.

التعليل في ذاته غير مقبول»[1].

وانطلاقاً من هذا الموقف تجاه إمكانية تعليل النصوص، يقف الظاهرية في مقدمة نفاة الرأي جملة، وعلى رأس هؤلاء نجد دائماً ابن حزم الذي تشدد في نفيه، وبالغ في التشنيع على القائلين به والرد على حججهم، فأنكر أن يكون الاعتبار والعبرة في الآيات مدعاة إلى القياس، وضعف الحديث المروي عن معاذ بن جبل في اجتهاد الرأي[2]. كما طعن في صحة كتاب عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري مدعياً أن من رواته عبد الملك بن الوليد، وهو عنده من الضعفاء والمتروكين[3].

ولإثبات مدعاه، يسرد ابن حزم أدلة متنوعة يتضح من خلالها عماد منهجه الفقهي:

الدليل الأول: أن الله ﷻ أنزل الشرائع، فما أمر به فهو واجب، وما نهى عنه فهو حرام، وما لم يأمر به ولا نهى عنه فهو مباح مطلق حلال كما كان. والنصوص جاءت بكل ما هو محرم وبكل ما هو مأمور به، والباقي على الإباحة الأصلية. فمن أوجب من بعد ذلك شيئاً بقياس أو بغيره، فقد أتى بما لم يأذن به الله تعالى. ومن حرم من غير نصّ فقد شرع في الدين ما لم يأذن به الله تعالى[4].

الدليل الثاني: أنه لا قياس من موضع النص عند القياسيين، وإنما القياس في غير موضع النص. ومن قال: إن النص لم يشمل كل شيء، فهو يناقض قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ

(1) الإحكام في أصول الأحكام، ج8/ 574.

(2) فقد رأى أن إضافة ذلك الخبر إلى معاذ والادعاء فيه صفة الانتشار والتواتر، وما عرفه قط أحد من الصحابة في عصره، ولا جاء قط عن أحد منهم أنه ذكره لا من طريق صحيحة ولا من طريق واهية، ولا متصلة ولا منقطعة... حتى ذكره أبو عون محمد بن عبيد الله وحده، وإنما أخذه عن مجهول لا يعرفه أحد عن مثله.
ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، ج4/ 602.

(3) ينظر: نص الخطاب كاملاً في: إعلام الموقعين، ج1/ 85.

(4) الإحكام في أصول الأحكام، ج8/ 487.

﴿ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: 4] وقوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: 44].

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «فهذه النصوص تدل على أن القرآن قد اشتمل على كل شيء، فلا حاجة إلى قياس بعدها»[1].

الدليل الثالث: أن القياس في غير موضع النص، مبني على الاشتراك في الوصف الذي اعتبر علة الحكم بين الأصل المنصوص على حكمه، والفرع غير المنصوص على حكمه. وأن هذا الوصف لا بدّ له من دليل يدل عليه، فإن كان هذا الدليل هو النص، فإن الحكم في الفرع أخذ من ذلك النص، وليس هذا قياساً، وإن لم يؤخذ من نصّ إجماع، فمن أي شيء عرف، وإن ترك ذلك على غير بيان، إشكال وتلبيس، وتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. ولا يحل لأحد أن ينسب هذا إلى شيء من دين الله تعالى الذي قد بيّنه سبحانه غاية البيان على لسان رسوله ﷺ[2].

الدليل الرابع: أن النبي ﷺ أمر المؤمنين بأن يتركوا ما تركه الرسول ﷺ وما تركه ربّ العالمين من غير نصّ على أصل ما كان عليه، فقال ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «**ذروني ما تركتكم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة مسائلهم واختلافهم على نبيهم، وإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه**»[3].

قال ابن حزم: «وبهذا يتبين أن ما لم ينص عليه، فليس للعبد أن يحرمه بقياس، ولا أن يأمر فيه بقياس، وإلا يكن ممن يزيد على شرع الله، ولم يكن آخذاً بذلك الحديث الصحيح»[4].

الدليل الخامس: اعتماد ابن حزم على جملة نصوص من القرآن في إبطال القياس، كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُقَدِّمُوا۟ بَيْنَ يَدَىِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [الحجرات:

---

(1) الإحكام في أصول الأحكام، ج8/ 488.

(2) الإحكام في أصول الأحكام، ج8/ 489 ـ 490.

(3) أخرجه مسلم، كتاب الفضائل، باب توقيره ﷺ وترك إكثار سؤاله عما لا ضرورة إليه، ج7/ 91 ـ 92.

(4) الإحكام في أصول الأحكام، ج8/ 491.

1]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: 36]، وقوله: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: 39]، وقوله ﷻ: ﴿كَمَآ أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا . . .﴾ [البقرة: 151].

فهذه النصوص وغيرها تدل على أنه لا علم في الدين إلا ما علمنا الله، وما أتت به كتبه ورسله، وبالتالي فالقياس علم ليس عن طريق الله ولم يأمر به[1]. ويرى ابن حزم أنه إذا طرأت نوازل لا نصّ فيها، فلا موجب للقياس لأنه إن لم يكن نص آمر أو ناهٍ، فإن النص المبيح موجود، فتكون جميع النوازل الغير المنصوص على حكمها داخلة في عموم الإباحة انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: 29].

وبهذا التعليل، تكون النصوص عند ابن حزم محكمة لا يخرج عنها شيء ولا يدخل عليها غيرها قط. ومن قاس فحرم أو قاس فأمرَ، فقد خالف أحكام الشرع ودخل في عموم الذين خاطبهم الله بقوله: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَٰلًا قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ ﴿٥٩﴾﴾ [يونس: 59].

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن وجدنا شيئاً حرمه النص بالنهي عنه أو الإجماع باسمه، حرمناه، وإن لم نجد شيئاً منصوصاً على النهي عنه باسمه ولا مجمعاً عليه فهو حلال بنص الآية الأولى»[2].

هذا نظر الظاهرية بصفة عامة، وابن حزم بصفة خاصة. بيد أن ابن حزم إذ ينكر الصورة الاستنباطية التي يعرفها الأصوليون بالقياس، كما ينكر مفهوم الموافقة في فحوى الخطاب ولحنه، فإنه يقبل جلّ الأحكام المستنبطة بهذه الطريقة استناداً إلى ما يسميه «الدليل الأثري» ولعلّ هذا ما جعل الخلاف بينه وبين الأئمة خلافاً مبدئياً أكثر مما هو عملي.

---

(1) الإحكام في أصول الأحكام، ج8/ 493.

(2) الإحكام في أصول الأحكام، ج8/ 496 ـ 497.

ثالثاً: مسلك الباجي (ت474هـ):

القسم الثاني من الأدلة عند أبي الوليد، هو ما أسماه بـ«معقول الأصل» وهو عنده على أربعة أقسام: لحن الخطاب، وفحوى الخطاب، والاستدلال بالحصر، ومعنى الخطاب.

أما لحن الخطاب فهو عنده «الضمير الذي لا يتم الكلام إلّا به»[1] وهو على ضربين:

أحدهما: ما لا يتم الكلام إلّا به، مثل استدلال المالكي على صحة الإحرام بالحج في جميع السنّة بقوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ﴾ [البقرة: 188] فوصف الأشهر بأنها مواقيت للحج، والمراد به مواقيت لإحرام الحج[2].

الثاني: ما يتم الكلام دونه، مثل أن يستدل المالكي في أن العظام تحلها الروح، بقوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِىَ خَلْقَهُۥ ۖ قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾﴾ [يس: 78، 79].

قال الباجي: «فهذا يحتمل أن يراد به: يحيي العظام على ظاهر اللفظ. ويحتمل[3] أن يراد به: يحيي أصحاب العظام، إلّا أنه لا يجوز تقدير هذا الضمير لاستقلال الكلام بنفسه إلّا بدليل، فوجب حمل الكلام على ظاهره لاستغنائه بنفسه»[4].

وأما فحوى الخطاب، وهو المعبر عنه بمفهوم الموافقة، فهو «ما دلّ عليه اللفظ من جهة التنبيه»[5]، أي ما يفهم من نفس الخطاب من قصد المتكلمين بعرف اللغة.

---

(1) إحكام الفصول، ص507.

(2) المنهاج في ترتيب الحجاج، ص145. وينظر: تفسير القرآن العظيم، ج1/ 232.

(3) من عادة الباجي في تعليلاته وتخريجاته في الفقه والأصول أن يقول: ويحتمل كذا.. ويحتمل كذا.. حتى قيل: حذار من اتفاقات القاضي عبد الوهاب واحتمالات الباجي، وجولة في المنتقى تصدق ذلك.

(4) المنهاج في ترتيب الحجاج، ص146؛ إحكام الفصول، ص508.

(5) المنهاج في ترتيب الحجاج، ص146؛ إحكام الفصول، ص508.

وأما الاستدلال بالحصر، فقد ذكر الباجي أن عامة العلماء يأخذون به إلّا من لا يعبأ بقوله. والحصر عنده لفظ واحد خلافاً لثلة من العلماء منهم الإمام مالك[1]. وسيأتي بيانه في فصل لاحق.

فهذه ثلاثة أقسام من معقول الأصل، والاستدلال بها حجة مقطوع بها عند الباجي.

وأما القسم الرابع ـ معنى الخطاب ـ فهو القياس، وهو من أعظم أدلة المعقول شأناً، وقد عرّفه أبو الوليد بقوله: «هو حمل أحد معلومين على الآخر في إيجاب حكم وإسقاطه بأمر يجمع بينهما»[2]. ثم ذكر أن الصحابة والتابعين ومن بعدهم من أهل القدوة اتفقوا على التعبُّد به. وأوضح أن التعبّد جاء وفقاً لاعتبارات معينة منها: أن النصوص محدودة والنوازل متكاثرة لا تقف عند حدّ، فكان حتماً على الصحابة ومن بعدهم أن يقلبوا المسألة على وجوهها حتى يظهر لهم وجه الصواب في حكمها، مسترشدين في ذلك بمقاصد الشرع العامة وقواعده الكلية[3].

والباجي يقرر هنا محدودية النصوص ولا محدودية الحوادث، غير أنه في موضع آخر يثبت وبدون تحفُّظ أو قيد، أن لا نهائية لعلم الله الذي يعلم مقدماً ما سوف يحدث في هذا الكون، والذي يحيط بأخفى أسرار الضمائر، يقول: «إنه لا يمتنع أن يقول تعبّدتكم بالقياس فيما لم يرد فيه نص، وإن كان عالماً بأنه لا حادثة إلّا وفيها نص. كما يجوز أن يقول تعبّدتكم بالصلاة بشرط دخول الوقت مع علمه بأن المكلف يموت قبل دخول الوقت»[4].

ومن تلك الاعتبارات أيضاً، أن التعبُّد بالقياس جاء نتيجة امتثال أمر الشارع في البحث عن المعاني المقررة للحكم والاجتهاد في معرفتها. فلمّا حرم الشارع الخمر وبيع الربا متفاضلاً، علّق حكم التحريم على معنى يطلب من المكلف الاجتهاد في معرفته. وللمجتهد المصيب أجران وللمخطئ أجر

---

(1) المصدر السابق، ص25؛ إحكام الفصول، ص513.

(2) إحكام الفصول، ص528.

(3) المصدر السابق، ص616.

(4) إحكام الفصول، ص617.

واحد. ويحسم الفقيه المالكي المسألة قائلاً: «إنه لا يمتنع أن يثبت الحكم تارة بالنص، وتارة بالقياس الموافق للنص، يتعبّدنا في إثبات الحكم بأيهما شاء المكلف أو بهما جميعاً، كما يثبت الحكم تارة بالكتاب وتارة بالسنّة»[1].

ومما رد به أبو الوليد الباجي على نفاة القياس، قوله: «إنكم تزعمون أن القياس في أمور الدين حرام، فاتلوا علينا قرآناً ينص على تحريمه»[2].

ثم صوّب حديث أبي هريرة: «تعمل هذه الأمة برهة بكتاب الله، وبرهة بسنّة رسول الله، وبرهة بالرأي، فإذا فعلوا ذلك فقد ضلّوا». وقال: إن الرواية الصحيحة ما جاء في حديث عبد الله بن عمر أن النبي ﷺ قال: «**إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من صدور الرجال، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، فإذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهّالاً أفتوا بآرائهم فضلّوا وأضلّوا**»[3].

ولم يكن الباجي وحده الذي ناظر نفاة القياس بالاعتماد على الكتاب والسنّة، بل هناك مجموعة من الفقهاء سلكوا قبله هذه السبيل كالقاضي عبد الوهاب المالكي (ت422هـ)، والخطيب البغدادي الشافعي (ت463هـ) وجماعة آخرون. وقد أحصى ابن قيّم الجوزية (ت751هـ) عدداً من المسائل الفقهية التي توافق القياس فدلّ ذلك على أنه حجة، وأن ما ذهب إليه الجمهور هو الصواب[4].

وبعد أن أثبت الباجي حجية القياس، وأنه دليل شرعي، بنى على ذلك صحة ثبوت الكفارات به، والحدود، والمقدرات، والإبدال، والأصول[5]. ثم ذكر أن القياس الذي احتج به الأصوليون صنفان: قياس علة وقياس دلالة.

---

(1) المصدر السابق. (2) المصدر نفسه، ص303.

(3) أخرجه البخاري في كتاب العلم، باب كيف يقبض العلم، ج1/ 36؛ ومسلم في كتاب العلم، باب رفع العلم وقبضه، ج8/ 60.

(4) يراجع: إعلام الموقعين، ج2/ 8 وما بعدها وص77 وما بعدها.

(5) إحكام الفصول، ص622 ـ 623؛ المنهاج في ترتيب الحجاج، ص153 ـ 154. وينظر: شرح تنقيح الفصول، ص415؛ نشر البنود، ج2/ 110 ـ 111؛ مذكرة في أصول الفقه، ص337.

أما قياس العلة فهو «أن يحمل الفرع على الأصل بعلة شرعية»[1] وهو على ثلاثة أضرب: جلي وواضح وخفي.

فالجلي، ما علمت علته قطعاً إما بنص أو فحوى خطاب أو إجماع أو غير ذلك[2]. مثاله من الكتاب قوله ﷻ: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: 23] فهذا يفهم منه من جهة اللغة المنع من الضرب والشتم، ومن السنّة قوله ﷺ: «**لا يقضي القاضي وهو غضبان**»[3].

والواضح هو «ما ثبت بضرب من الظاهر أو العموم»[4] مثل قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: 275]، وقوله ﷺ: «**الشفعة فيما لم يقسم، فإذا ضربت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة**»[5].

وأما الخفي، فهو «ما علمت علته بالاستنباط»[6]، مثل الاستدلال في أن شهادة الكافر غير مقبولة بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوْمًۢا بِجَهَٰلَةٍ فَتُصْبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَٰدِمِينَ ۝٦﴾ [الحجرات: 6].

قال الباجي: «فقد أمرنا تعالى بأن لا نأخذ بقول الفاسق الملي ونتبين، وقد ثبت أن حال الفاسق الملي أفضل من حال الكافر، فبأن لا نأخذ بقوله أولى وأحرى»[7].

هذا عن قياس العلة وأقسامه.

وأما قياس الدلالة، فقسّمه الباجي إلى ثلاثة أضرب:

---

(1) المنهاج في ترتيب الحجاج، ص26. (2) إحكام الفصول، ص627.

(3) أخرجه البخاري في كتاب الإحكام، باب هل يقضي الحاكم وهو غضبان، ج9/ 82؛ ومسلم في كتاب الأقضية، باب كراهة قضاء القاضي وهو غضبان، ج5/ 132؛ والنسائي في السنن، كتاب آداب القاضي، باب ذكر ما ينبغي للحاكم أن يجتنبه، ج8/ 237.

(4) إحكام الفصول، ص627؛ المنهاج في ترتيب الحجاج، ص26.

(5) أخرجه البخاري في كتاب البيوع، باب الشفعة، ج3/ 114.

(6) المنهاج في ترتيب الحجاج، ص27.

(7) المنهاج في ترتيب الحجاج، ص147.

أحدها: أن يستدل بحكم من أحكام الأصل موجود في الفرع على دخول الفرع في حكم الأصل.

الثاني: أن يستدل بثبوت حكم يشاكل الحكم المختلف فيه في الفرع على إثبات الحكم المختلف فيه.

الثالث: قياس الشبه، وهو «حمل الفرع على الأصل بضرب من الشبه»[1]. وهو حجة عند جمهور المالكية[2].

قال الباجي: «فمثال الأول، قولنا: إن سجود التلاوة نافلة يفعل على الراحلة في السفر. ومثال الثاني: أن كل شخصين جرى بينهما القصاص في الأنفس، فإنه يجري بينهما في الأطراف كالرجلين. ومثال الثالث: استدلال المالكي في أن العبد يملك[3] [وذلك لأنه بالآدمية يتمهد للملك من قبل أنه آدمي فجاز له أن يملك كالحر]»[4].

انطلاقاً مما تقدم يمكن حصر وجوه الاستدلال القياسي عند الباجي في خمسة أوجه:

الوجه الأول: الاستدلال بالأولى، وهو أن يبين في الفرع المعنى الذي علّق عليه الحكم في الأصل وزيادة.

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «وذلك مثل قولنا في وجوب الجزية على الوثني: إن الجزية شرعها الباري تعالى لتؤخذ من الكفار صغاراً لهم وإذلالاً، وقد ثبت أن كفر الوثني أشد من كفر أهل الكتاب، فإذا جاز أن يذل أهل الكتاب بأخذ الجزية، فبأن يجوز إذلال أهل الأوثان بذلك أولى وأحرى»[5]. وهذا قياس في الحقيقة لأنه قاس الوثني على الكتابي في وجوب أخذ الجزية، وجعل العلة في ذلك الكفر.

---

(1) إحكام الفصول، ص629.

(2) ينظر: شرح تنقيح الفصول، ص389 وما بعدها.

(3) ما بين المعقوفين ليس من أصل نص الباجي.

(4) المنهاج في ترتيب الحجاج، ص27. وينظر: المنتقى، م1، ج1/ 351، وم4، ج7/ 121.

(5) المنهاج في ترتيب الحجاج، ص27؛ إحكام الفصول، ص672. وينظر: المنتقى، م1، ج2/ 173؛ أحكام أهل الذمة: ابن قيم الجوزية، ج1/ 65 وما بعدها.

الوجه الثاني: الاستدلال بالتقسيم، وذلك بأن يذكر الأقسام التي يمكن أن يعلق عليها الخصم الحكم، ويبين فساد جميعها، فيثبت أن الحق في خلافها أو في واحد منها.

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «مثل استدلالنا على الحنفي في أن مدة الإيلاء لا تفضي إلى طلاق، فإن الطلاق لا يقع بلفظ إلا بالتصريح أو الكناية، والإيلاء لا يخلو أن يكون صريحاً أو كناية، وليس بصريح لأن الصريح عندنا وعندهم هو لفظ الطلاق، ولا يجوز أن يكون كناية عندهم؛ لأن الكناية عندهم تفتقر إلى النية في وقوع الطلاق بها أو إلى شاهد الحال، ولفظ الإيلاء لا يفتقر إلى ذلك عندهم. وأيضاً، فإن الإيلاء عندهم لو كان من ألفاظ الطلاق لصح أن يقع به الطلاق معجلاً، وهذا لا يقع به الطلاق معجلاً. وإذا بطل أن يكون من صريح ألفاظ الطلاق أو كناية، بطل أن يقع به الطلاق»[1].

الوجه الثالث: الاستدلال ببيان العلة، وذلك بأن يبين علة الحكم ثم يستدل بوجودها في موضع الخلاف على ثبات الحكم أو يستدل بعدمها على انتفائه.

قال الباجي: «وذلك نحو أن يقال في قطع النباش، إن القطع شرع في السرقة للردع والزجر، وقد ثبت أن الأكفان تحتاج في حفظها إلى مثل ذلك من الردع والزجر فوجب أن يقطع سارقها»[2].

الوجه الرابع: الاستدلال بشهادة الأصول، مثل أن يقول الحنفي: «إن الزوج إذا قذف زوجته وطلقها، فلا لعان عليه ولا حدّ». فيستدل المالكي إلى إبطال ذلك بأن ما قاله يؤدي إلى إبطال قذفه وإهداره إذا لم يوجب لعاناً ولا حدّاً.

قال الباجي: «وهذا خلاف الأصول لأن الأصول مبنية على أن من قذف حرة عفيفة فلا بد من اللعان أو الحدّ»[3].

---

(1) المنهاج في ترتيب الحجاج، ص28. وينظر: المنتقى، م2، ج4/ 30.
(2) المصدر السابق، ص28؛ إحكام الفصول، ص672. وينظر: المنتقى، م4، ج7/ 181.
(3) المنهاج في ترتيب الحجاج، ص29؛ إحكام الفصول، ص673. وينظر: المنتقى، م2، ج4/ 77.

الوجه الخامس: الاستدلال بالعكس، وهذا قد اختلفوا فيه: فذهب الباجي وجمهور فقهاء المالكية إلى أن الاستدلال به صحيح[1]. وخالف في ذلك جماعة من الأصوليين وقالوا: لا يجوز الاستدلال بالعكس. ومن هؤلاء أبو حامد الإسفراييني والقاضي أبو الحسين البصري[2].

قال الباجي: «والدليل على ذلك استدلال المالكي في أن الشعر لا ينجس بالموت، وأنه لو كان ينجس بالموت لما جاز أخذه في حال الحياة كاللحم والعظم»[3].

ودليل آخر وهو: أن عكس العلة دليل على صحتها، فلا يجوز أن يكون دليلاً على بطلانها، وذلك أن هذا إذا كان يجوز أخذه من الحيوان حال حياته لغير ضرر، فلم يحله الروح كالبيض والريق والدموع عكسه اللحم، لكان ذلك دليلاً على تعلق اللحم بهذه الآية ومصححاً لها[4].

ودليل ثالث يقدمه الباجي على صحة مذهبه، وهو أن العلل الشرعية فرع على العلل العقلية، وقد وقع الإجماع أنه يجوز في العقلية الاستدلال بالعكس، فكذلك الشرعية، ولذلك قال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: 22]، وقال ﷻ: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 81].

فهذه الوجوه الخمس يعتبرها الباجي الأدلة الصحيحة من أدلة المعقول.

ومما يلحق بتلك الوجوه ولم يعتبره الباجي منها، الاستدلال بدليل الخطاب المعبر عنه بـ«مفهوم المخالفة». وهو إثبات نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه[5]. ويجري عنده في الأنواع العشرة الآتية:

1 ـ مفهوم العلة: نحو قوله ﷺ: «**كل شراب أسكر فهو حرام**»[6].

---

(1) شرح تنقيح الفصول، ص408؛ مذكرة في أصول الفقه، ص396.
(2) ينظر: المعتمد في أصول الفقه، ج2/ 455 ـ 456.
(3) المنهاج في ترتيب الحجاج، ص29. (4) إحكام الفصول، ص673.
(5) شرح تنقيح الفصول، ص55.
(6) أخرجه مسلم في كتاب الأشربة، باب بيان أن كل مسكر خمر، ج6/ 99 ـ 100؛ =

2 ـ مفهوم الصفة: نحو قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «**في سائمة الغنم الزكاة**»[1].

3 ـ مفهوم الشرط: كقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: 97].

4 ـ مفهوم الاستثناء: كقوله تعالى ـ بعد ذكر حد القذف ـ: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ۝٥﴾ [النور: 5].

5 ـ مفهوم الغاية: نحو قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ [البقرة: 186].

6 ـ مفهوم الحصر: كقوله ﷺ: «**إنما الماء من الماء**»[2].

7 ـ مفهوم الزمان: كقولهم: سافرت يوم الجمعة.

8 ـ مفهوم المكان: كقولهم: جلست أمام زيد. وهذان يعبر عنهما بـ«مفهوم الظرف».

9 ـ مفهوم العدد: كقوله تعالى: ﴿فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: 4].

10 ـ مفهوم اللقب: وهو تعليق الحكم على مجرد أسماء الذوات نحو قوله ﷺ: «**في الغنم الزكاة**»[3].

وبعد، فإذا ثبت مما تقدم أن الباجي لم يكن يرى في الاستدلال بالقياس غضاضة، وأنه قد اعتمد هذا الأصل في استنباط أحكام كثيرة، كان لنا أن نعتقد أن ما ورد عن علماء المذهب وغيرهم من باقي المذاهب الإسلامية في ذم الرأي، لم يكن القصد منه إلا أن يبعدوا عن ساحة الرأي من لم يتأهل له حتى لا يجترئ الناس عل القول في الدين بلا علم، فيدخلوا فيه ما ليس منه.

= والنسائي في السنن، كتاب الأشربة، باب تحريم كل شرب أسكر، ج8/ 297 واللفظ لمسلم.

(1) أخرجه البخاري في كتاب الزكاة، باب زكاة الغنم، ج2/ 146؛ والنسائي في السنن، كتاب الزكاة، باب زكاة الغنم، ج5/ 27 واللفظ للبخاري.

(2) أخرجه مسلم في كتاب الطهارة، باب إنما الماء من الماء، ج1/ 185؛ والنسائي في السنن، كتاب الطهارة، باب الذي يحتلم ولا يرى الماء، ج1/ 115.

(3) سبق تخريجه في هذه الصفحة.

فالرأي المذموم هو اتباع الهوى في الفتوى من غير استناد إلى أصل من الدين يرجع إليه. وأما الرأي المحمود فهو ما بيّنه عمر ﷺ لقاضيه بقوله: «اعرف الأشباه والأمثال، ثم قس الأمور بعد ذلك»؛ فإن العمل بالنص حيث كان كذلك عمل بمعقول النص ومنه آراء الصحابة الذين شاهدوا التنزيل وفهموا مقاصد الرسول ﷺ.

المبحث الثاني

الاستدلال بقول الصحابي

الصحابي هو من التقى بالنبي ﷺ ولازمه مدة تكفي لإطلاق كلمة الصاحب عليه عرفاً، مثل: عبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عباس، وغيرهما ممن آمن بالنبي ونصره وسمع منه واهتدى بهديه.

والمراد بقول الصحابي ما ثبت ونقل عنه من فتوى أو قضاء في حادثة لم يرد فيها نص من كتاب أو سنّة، ولم يصلنا عنها إجماع. وإذا استثنينا دليل الإجماع ودليل القياس ـ حاشا فقهاء الظاهرية ـ فإن باقي الأدلة العقلية التبعية التي هي صور للاجتهاد الواسع هي محل خلاف بين الفقهاء إذ لم يتفقوا على حجيتها والعمل بها، ثم نشأ عن ذلك اختلافهم في الفروع المستنبطة منها.

ونظراً لتلك الصفات الحميدة التي من بها الله ﷻ على الصحابة، اختلف أهل الأصول والأئمة اختلافاً متبايناً في اعتبار قول الصاحب حجة، فأنكره بعضهم واستدل به البعض الآخر. وفيما يلي تفصيل الاتجاهين حسب الترتيب الآتي:

أولاً: مسلك الإمام مالك:

ذهب الإمام مالك رحمه الله وجمهور الفقهاء إلى أن أقوال الصحابة حجة بعد النصوص. واستدلوا لذلك بنصوص من الكتاب والسنّة.

فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: 59]، وقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ﴾ [التوبة: 100]، وقال ﷻ: ﴿لَّقَدْ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الفتح: 18].

ومن السنّة، قوله ﷺ: «**أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم**»[1]،

(1) سبق تخريجه في ص120.

وقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «**أنا أمان لأصحابي وأصحابي أمان لأمتي**»[1]، وقوله: «**خيركم قرني الذين بعثت فيه، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يظهر الكذب**»[2]، وقال ﷺ: «**إن منكم لمحدثين وإن عمر لمنهم**»[3]، وقال ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «**أقضاكم علي، وأفرضكم زيد، وأعرفكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل**»[4]. إلى غير ذلك من الأحاديث والآثار المروية، والأخبار الثابتة في هذا الباب. وهذا مدح من الله ورسوله لمن تبعهم واهتدى بهديهم، وهو أمر يستوجب الأخذ بكلامهم واعتباره حجة لما لهم من الإخلاص ورجاحة العقل، والاتباع للهدي النبوي، الشيء الذي يجعلهم أقدر على معرفة مراد الشرع. وقد قال ابن القيم: «إن آراء الصحابة أقرب إلى الكتاب والسنّة من آراء من جاء بعدهم... لأنهم سادة المفتين والعلماء»[5].

ولهذا، فقد كان الإمام مالك رحمه الله يأخذ بفتوى الصحابي ويرى الأخذ بها واجباً. كما كان يعتبر قول الصحابي في أمر لا يعلم إلا بالنقل حديثاً إذا صحّ سنده، وكان من أعلام الصحابة ولم يخالف الحديث المرفوع الصالح الحجية[6].

فقول الصحابي وأحاديث الرسول ﷺ في مرتبة واحدة بحيث إذا تعارض اختار أقواهما سنداً وملاءمة للأحكام الإسلامية العامة[7] وتلك خاصية انفرد

---

(1) أخرجه مسلم في كتاب فضائل الصحابة، باب أن بقاء النبي ﷺ أمان لا صحابة وبقاء أصحابه أمان للأمة، ج7/ 183.

(2) أخرجه البخاري، باب فضائل أصحاب النبي، ج5/ 2 ـ 3؛ ومسلم في كتاب فضائل الصحابة، باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم، ج7/ 184 ـ 185؛ والنساي في السنن، كتاب الأيمان والنذور، باب الوفاء بالنذر، ج7/ 17 ـ 18.

(3) أخرجه مسلم في كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل عمر، ج7/ 115.

(4) أخرجه الترمذي في الجامع، باب مناقب معاذ بن جبل، وزيد بن ثابت..، ج4/ 334.

(5) إعلام الموقعين، ج1/ 14.

(6) ينظر: الأئمة الأربعة: مصطفى الشكعة، ص397؛ المدخل إلى أصول الفقه المالكي: محمد عبد الغني الباجقني، ص132؛ تاريخ الفقه الإسلامي، محمد علي السايس، ص115.

(7) تاريخ المذاهب الإسلامية، ج2/ 217.

بها الاجتهاد المالكي. وقد أثر عنه رَحِمَهُ اللَّهُ أنه عمل بفتوى بعض الصحابة في مناسك الحج وترك عملاً نسب إلى النبي ﷺ باعتبار أن ذلك الصحابي ما كان يفعل ما فعل في مناسك الحج من غير أمر النبي ﷺ، إذ إن المناسك لا يمكن أن تعرف إلا بالنقل، وهذا من المواضع التي انتقد فيها الشافعي الإمام مالك، وقال عنه: إنه جعل الأصل فرعاً، والفرع أصلاً.

فيتضح إذاً، أن قول الصحابي أصل من الأصول التي اعتمدها الإمام مالك، غير أنه في أخذه بفتوى الصحابي كان مقيداً بما كان عليه أهل المدينة بالخصوص؛ لأن الصحابة كانوا بها. ولذلك جاء في صدر رسالته إلى الليث بن سعد: «اعلم ـ رحمك الله ـ أنه بلغني أنك تفتي الناس بأشياء مخالفة لما عليه جماعة الناس عندنا وببلدنا الذي نحن فيه... وإن خالفهم مخالف، أو قال أمراً غيره أقوى منه وأولى، ترك قوله...»[1].

فترى في هذا القول التصريح بأن الأخذ بقول الصاحب لازم. ويكفي للدلالة على مدى إعمال الإمام مالك لفتاوى الصحابة، أنه كان يرى أن السنّة فيما كان عليه الصحابة. وروي أن عمر بن عبد العزيز لما أراد أن ينشر السنّة، أمر بجمع أقضية الصحابة وفتاويهم، وكان يروي قول الخليفة العادل فيعجب بذلك الكلام ويستمسك به، ويرى أن الأخذ به هو السنّة المحكمة. ولقد أخذ به أيضاً الإمام مالك، فكان الموطأ مشتملاً على فتاوى الصحابة وأقضيتهم[2].

ثانياً: مسلك الغزالي (ت505هـ):

بعد أن ذكر الغزالي الآثار الواردة في الثناء والمدح على الصحابة قال: «كل ذلك مجرد ثناء ولا يوجب الاقتداء أصلاً؛ لأن وجوب الاقتداء يلزم منه

---

(1) ينظر نص هذه الرسالة كاملاً، وجواب الليث عنها في: ترتيب المدارك، ج1/ 41 ـ 42.

(2) مالك: حياته وعصره، وآراؤه وفقهه، ص268. وينظر على سبيل المثال: الموطأ، باب السلفة في الطعام، ص415، باب إرخاء الستور، ص334، باب ميراث أهل الملل، ص327... وهي مسائل فقهية اعتمد مالك رَحِمَهُ اللَّهُ في تخريجها على قول الصحابي.

تحريم الاجتهاد على سائر الصحابة، كما يلزم منه تحريم مخالفة كل واحد من الصحابة وإن انفرد. والكل غير ثابت»[1].

هذه عبارة الغزالي في إبطال الاستدلال بقول الصحابي والاقتداء به، وهي صريحة في أن التعلق به ليس بحجة.

ويزيد قوله بياناً ووضوحاً عندما يقول: «إنه ثناء يوجب حسن الاعتقاد في عملهم ودينهم ومحلهم عند الله تعالى ولا يوجب تقليدهم لا جوازاً ولا وجوباً. وليست أقوالهم حجة؛ لأن رسول الله ﷺ أثنى على آحاد الصحابة ولا يتميزون عن بقية الصحابة بجواز التقليد أو وجوبه»[2].

هكذا إذاً، أبطل الغزالي أن لا يكون قول الصحابي حجة توجب الأخذ به، وعلّل ذلك بأن كل من يجوز عليه الغلط والسهو والخطأ، ولم تثبت عصمته لا حجة في قوله لأن الاحتجاج مع جواز ذلك باطل، وادّعاء العلم من غير دليل باطل أيضاً. وأقوى دليل على البطلان ـ يقول الغزالي ـ جواز الاختلاف بينهم، وأن هذا ما اتفق عليه الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ فلم ينكر أبو بكر وعمر وعلي من خالفهم بالاجتهاد، ومقولتهم في ذلك مشهورة بين أهل العلم، بل إنهم قد أوجبوا على أهل الاجتهاد أن يتبع كل مجتهد اجتهاد نفسه. وانتفاء الدليل على العصمة ووقوع الاختلاف بينهم وتصريحهم بجواز المخالفة، لهي عند الغزالي أدلة قاطعة على أن قول الصاحب ليس حجة توجب التقليد أو الاتباع[3].

وقد سبق إلى تقرير هذا المعنى الفقيه أبو محمد بن حزم، معتبراً أن الصحابي ليس إلا بشراً من البشر تجوز في حقه كل العوارض البشرية كالخطأ والسهو والنسيان، ومن ثم لا يمكن اعتبار قوله حجة[4].

وقد بيّن الغزالي معنى قوله: «لا يوجب تقليدهم لا جوازاً ولا وجوباً»، فقال: «أما وجوباً فلا وجه له؛ لأن جعل قول الصحابي حجة كقول

---

(1) المستصفى، ج1/ 263.
(2) المستصفى، ج1/ 269 ـ 270.
(3) يراجع المصدر السابق، ج1/ 260 ـ 261.
(4) الإحكام في أصول الأحكام، ج4/ 603 ـ 604.

الرسول ﷺ فيه إثبات أصل من أصول الأحكام، وذلك لا يثبت إلا بدليل قاطع كسائر الأصل. أما على سبيل الجواز، فقد جوّزوا ذلك للعوام»[1].

وظاهر قوله: «جوّزوا ذلك للعوام»، أنه يمنع أيضاً العامي من التقليد.

قال في «فواتح الرحموت»: «ولا يجوز للعامي بالاتفاق»[2].

غير أن ما تعلق به الغزالي رحمه الله لا يرقى إلى مستوى الدليل القطعي، وأنّى له أن يكون كذلك. ذلك أن وقوع الاختلاف بين الصحابة، وتصريحهم بجواز مخالفة بعضهم بعضاً، هي سنّة طبيعية نراها واضحة متجلية في كل جيل وطبقة من الناس.

ومن المعروف أن الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ لم يكونوا جميعاً أهل فقه وفتيا، بل كان منهم في هذه الناحية خاصة يفتون وعامة يستفتون، وذلك على حسب ما وهبه الله لكل منهم من استعداد فكري، ثم على حسب حظ كل منهم من صحبة الرسول والأخذ عنه وتعمّقه في القرآن والسنّة. فلا غرابة بعد هذا، إذا رأيناهم يختلفون في الاستنباط من الكتاب، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: 226] فالاختلاف في العدة هل هي ثلاثة أطهار، أم ثلاث حيض، وفرع الاختلاف هو في معنى القرء.

ومن ذلك أيضاً قول أبي بكر: «إن الجد في الميراث أب فينزل في الميراث منزلته في كل الأحوال»، واستدل لذلك بالآية الكريمة: ﴿وَٱتَّبَعْتُ مِلَّةَ ءَابَآءِىٓ﴾ [يوسف: 38].

ورأى غيره أن إطلاق الأب عليه مجاز، وعلى التسليم بأنه حقيقة لا يلزم من الإطلاق اللغوي استحقاق الإرث.

ومن ذلك أيضاً: أن عمر بن الخطاب وابن مسعود قالا: «إن الحامل المتوفى عنها زوجها عدتها وضع الحمل»، وقال علي وابن عباس: «تعتد بأبعد الأجلين»[3].

---

(1) المستصفى، ج1/ 262.

(2) فواتح الرحموت مع مستصفى الغزالي: للأنصاري، ج2/ 404.

(3) موسوعة فقه عمر بن الخطاب، ص500.

وسبب الخلاف تعارض نصين عامين، فإن الله جعل عدة المطلقة الحامل وضع الحمل، وجعل عدة الوفاة أربعة أشهر وعشراً من غير تفصيل، فذهب علي وابن عباس إلى القول بالآيتين معاً وأن كلّاً منهما مخصصة لعموم الأخرى، وكان ابن مسعود يقول: «من شاء بآهلته أن سورة النساء القصري نزلت بعد سورة النساء الطولى ـ يريد البقرة ـ». ومآله تخصيص آية البقرة بآية الطلاق. وقد تأيد مذهبه بحكمه ﷺ في قضية سبيعة الأسلمية التي وضعت بعد وفاة زوجها بأيام فأحلها ﷺ للأزواج[1].

فبهذه الأمثلة ونظائرها، يتضح ما كان بين الصحابة من تفاوت في فهم بعض آي القرآن، وتعرف بعض الأحكام تبعاً لتفاوتهم في قوة الذهن، والإحاطة بألفاظ اللغة والإلمام بأسباب النزول، وما بالقصص منه من أخبار السابقين واليهود، ومعرفة أشعار العرب وعاداتهم مما يقرب المعاني إلى العقول، ويساعد في الوصول إلى المراد. ومع هذا كله، فقد كان ما اختلفوا فيه قليلاً لم تتسع بسببه هوة الخلاف بينهم اتساعها في الأعصر التالية بعدهم، وساعد على ذلك الأسباب الآتية:

1 ـ تقرر مبدأ الشورى بينهم، فإنه كان يؤدي غالباً إلى القضاء على الخلاف.

2 ـ تيسر الإجماع لاجتماع كبار الصحابة والمفتين في صقع واحد.

3 ـ قلة رواية الحديث، ذلك أن عمر رضي الله عنه كان قد خوفهم من الإكثار وتوعدهم عليه.

4 ـ قلة النوازل بالنسبة لما جدّ فيما بعد.

5 ـ تورعهم عن الفتوى، وإحالة بعضهم على بعض، وعدم بحثهم إلّا فيما ينزل بهم فعلاً.

إذا ثبت هذا، بطل ما تعلق به الغزالي وأتباعه. وممن تبعه على ذلك، الإمام محمد بن علي الشوكاني (ت1255هـ) حيث قال: «إن الله

---

(1) المرجع السابق، ص501.

تعالى لم يبعث إلى هذه الأمة إلّا نبياً واحداً، محمد رسول الله ﷺ وليس لنا إلا رسول واحد، وكتاب واحد، وجميع الأمة مأمورة باتباع كتابه وسنّة نبيّه ـ عليه الصلاة والسلام ـ، ولا فرق في ذلك بين الصحابة ومن بعدهم، فكلهم مكلفون بالتكاليف الشرعية وباتباع الكتاب والسنّة. فمن قال: إن أقوال الصحابة تقوم حجة في دين الله ﷻ بغير كتاب الله وسنّة رسوله وما يرجع إليهما، فقد قال في دين الله بما لا يثبت، وأثبت في هذه الشريعة الإسلامية شرعاً لم يأمر الله به. وهذا أمر عظيم وتقول بالغ، فإن الحكم لفرد أو أفراد من عباد الله بأن قوله أو أقوالهم حجة على المسلمين يجب عليهم العمل بها وتصير شرعاً ثابتاً متقرراً تعمّ به البلوى، مما لا يدان الله ﷻ به، ولا يحل لمسلم الركون إليه ولا العمل عليه، فإن هذا المقام لم يكن إلا لرسل الله الذين أرسلهم بالشرائع إلى عباده، لا لغيرهم...»[1].

ومما لا شك فيه، أن هذه المقولة إنما هي مغالاة في ردّ أقوال الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ. ومن الواجب علينا أن نذكر أن الأئمة الأعلام عندما اتبعوا أقوال الصحابة ورأوا الأخذ بها واجباً وحجة شرعية، لم يجعلوا رسالة ثابتة غير رسالة خاتم النبيين محمد بن عبد الله ـ صلوات الله عليه وسلامه ـ، ولم يبعثوا حجة في غير الكتاب والسنّة. فهم من اقتباسهم في أقوالهم متمسكون أشد الاستمساك بأن النبي واحد والكتاب واحد، لكنهم رأوا أن الصحابة أحفظ الناس على كتاب الله وأحفظهم له، وهم الذين نقلوا أحكامه وأقوال رسول الهدى ﷺ في الشريعة، وهم أعرف الناس بمصادرها وموادرها، فمن تبعهم فهو من الذين قال فيهم الله ﷻ: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ﴾ [التوبة: 100]. ونظراً لهذه الصفات التي منّ الله بها عليهم، كانت أقوالهم حجة تستلزم الاتباع والعمل بها، وهو ما عليه جمهور فقهاء أهل العلم، أبي حنيفة والشافعي. وهو الذي نقل عن الإمام مالك رحمه الله فيما تقدم.

---

(1) إرشاد الفحول، ص243 ـ 244.

ثالثاً: مسلك الباجي:

مذهب الباجي في قول الصحابي أنه حجة فيما ليس فيه للاجتهاد مجال، وذلك لأن الصحابة كانوا قريبين إلى الرسول ﷺ مرتبطين به في حياتهم وتصرفاتهم، وقد شاهدوا أفعاله وسمعوا أقواله وتتلمذوا على يديه[1].

ولم يكتف الباجي بقول الصحابي حجة فحسب، بل لقد اعتبر قول التابعي أيضاً حجة فيما اتفقوا عليه، موافقاً في ذلك الإمام مالك الذي كان يأخذ بفتاوى كبار التابعين دون أن يرفعها إلى مرتبة أقوال الصحابة، إلّا أن يصادف ذلك إجماع أهل المدينة[2]. وهذا يعني أنه كان يقدم قول الصحابي على قول التابعي، بل كان يقدمه على القياس ويخص به العموم وهو ما نقل في مذهب الإمام أحمد رحمه الله[3].

واستدل الباجي رحمه الله لمذهبه قائلاً: «إننا لم نجعل إجماع الصحابة من حيث علمت مقاصد الرسول ﷺ لأن ذلك يثبت ببعضها، وإنما جعلناه حجة لأن الصادق أخبر عن عصمتها في ما أجمعت عليه، ووصفهم بصفة موجودة في التابعين من الإيمان، فكان حكمهم حكم التابعين في ذلك»[4].

وسيراً على نفس المنهاج في تفنيد مزاعم الخصم وإدحاضها، يستعرض الباجي في أسلوب موضوعي جملة من الاعتراضات والصعوبات التي اعترضته في سبيل تحقيق هذا الأصل. وصورة ذلك أن الصحابة لكثرة لقائهم للرسول ﷺ وسماع الوحي والتنزيل، ومعرفة أسبابه، أقرب إلى معرفة الحق والمراد بالقول من التابعين الذين ليس لهم هذا الحظ. ومستند هذه الاعتراضات ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «**خيركم قرني الذي بعثت فيهم، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يكون قوم يشهدون ولا يستشهدون، ويخونون ولا يؤتمنون، وينذرون ولا يوفون، ويظهر فيهم السمن**»[5].

قال الباجي مفنداً الحجة: «إنكم تحيلون إجماع الصحابة على حكم من

---

(1) إحكام الفصول، ص490.
(2) مذكرة في أصول الفقه، ص197.
(3) ينظر: المسائل الأصولية، ص56.
(4) إحكام الفصول، ص491.
(5) سبق تخريجه في ص145 بلفظ آخر.

جهة الاجتهاد، وإنما تجعلون الإجماع حجة فيما طريقه النقل وما علم قصده ضرورة لا نظراً واستدلالاً، فلا يعتبر باختصاص الصحابة بما قلتم؛ لأن التابعين والصحابة في فهم النص الذي لا يحتمل التأويل على حدّ سواء»[1].

وفي جواب آخر، أن ما قاله الخصم يجعل قول الواحد من الصحابة حجة لكونه أقرب إلى معرفة الحق والمراد بالقول. فإن لم يجب أن يختص واحد من الصحابة بهذا الحكم لهذا المعنى، لم يجب أن يختص به جميعهم[2].

وأما بالنسبة لقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «**خيركم قرني...**» الحديث، فيرى الباجي أن الحديث ليس فيه ما يدل على قبول قول الصحابة دون غيرهم، وإنما يدل على كثرة ثوابهم، كما أن قوله: «**أبو بكر خير من عمر**»، لا يريد به أنه يقبل قول أبو بكر دون قول عمر، وإنما يريد به أن ثوابه عند الله أكبر من ثواب عمر. وكذلك فليس وصف قرنه بأنهم خير ممن بعدهم مما يدل على وقوع العصيان والخطأ من القرن الذين بعدهم. كما أن القول: «**أبو بكر خير من عمر**» لا يدل على وقوع الخطأ والبعد عن الصواب في الأحكام من عمر، فبطل ما تعلّقوا به[3].

غير أن قول الواحد من الصحابة إذا لم يظهر وينتشر، فلا يكون حجة عند الباجي خاصة في الأمور المجتهد فيها. وهو ظاهر مذهب مالك رَحِمَهُ اللَّهُ[4]. وحكى بعضهم الاتفاق عليه[5]. وهل يكون قوله حجة على غيره[6] حتى يجب عليهم العمل به؟ فيه ثلاثة مذاهب:

---

(1) إحكام الفصول، ص490.
(2) المصدر السابق.
(3) إحكام الفصول، ص490.
(4) المنهاج في ترتيب الحجاج، ص143.
(5) ينظر: المعتمد في أصول الفقه، ج2/ 71؛ المسائل الأصولية، ص49 ـ 50؛ شرح اللمع، ج2/ 742؛ الإحكام في أصول الأحكام: الآمدي، ج4/ 130.
(6) المراد بالغير هنا التابعيون ومن بعدهم من المجتهدين؛ لأن قول الصحابي المجتهد ليس بحجة على صحابي آخر باتفاق. وأما قول الصحابي غير المجتهد فلا حجة فيه على الصحابي وغيره اتفاقاً، فلا يعمل بما جاء عنه إلّا ما كان رواية صريحة أو كالصريحة بأن كان لا مجال للاجتهاد فيه.
ينظر: نشر البنود، ج2/ 263؛ إرشاد الفحول، ص243.

المذهب الأول: أنه حجة، وهو مقدم على القياس، وهذا مذهب الإمام مالك، والشافعي وابن حنبل في رواية عنهما[1].

المذهب الثاني: أنه ليس بحجة، وهذا مذهب الأشاعرة والمعتزلة، والشافعي وأحمد في رواية ثانية. وهو أيضاً مذهب الكرخي والدبوسي من الأحناف، واختاره إمام الحرمين والغزالي، والرازي وأتباعه، والآمدي وابن الحاجب، ونقل ذلك أيضاً عن الإمام مالك[2].

المذهب الثالث: إن خالف القياس كان حجة وإلّا فلا، وهذا مذهب أكثر الحنفية، وهم يجعلونه كالتوقيف إذا خالف القياس.

قال ابن برهان في «الوجيز» نقلاً عن الشوكاني: «وهذا هو الحق المبين، ومسائل الإمامين أبي حنيفة والشافعي ـ رحمهما الله ـ تدل عليه»[3].

قال القاضي أبو الوليد الباجي: «فإن احتج به محتج فالكلام عليه من ثلاثة أوجه:

أحدها: أن يقول: إن هذا قول واحد من الصحابة، والقياس مقدم عليه.

ثانيها: أن ينقل الخلاف في المسألة.

الثالث: أن يتكلم عليه بما يفقه»[4].

فأما الأول: مثل أن يحتج المالكي على أن من ظاهر من أربع نسوة في كلمة واحدة، فإنما تلزمه كفارة واحدة، بما روي عن عمر ﷺ أنه قال فيمن ظاهر من أربع نسوة: «تلزمه كفارة واحدة»[5]. وهذا القسم عند الباجي حجة يصح الاستدلال به ولا اعتبار بكونه موافقاً للقياس أم مخالفاً له، بل يجب الأخذ به في كلتا الحالتين وذلك لأنه إن كان موافقاً للقياس فقد وجب العمل بمتضمنه؛ لأن الخلاف فيه يكون على مستوى الحكم لا في الدليل، وإن كان

---

(1) نشر البنود، ج2/ 264؛ المسائل الأصولية، ص49؛ شرح اللمع، ج2/ 742.
(2) المصادر السابقة، وإرشاد الفحول، ص243.
(3) إرشاد الفحول، ص243.
(4) المنهاج في ترتيب الحجاج، ص144.
(5) موسوعة فقه عمر بن الخطاب، ص496.

مخالفاً له، وجب الأخذ به أيضاً لما ثبت من أنه حجة إذا خالف القياس[1].

وأما الثاني: فهو مثل استدلال المالكي على أن العدتين لا تتدخلان، بما روي عن عمر وعلي ﷺ أنهما قالا: «تعتد من الأول بقية العدة، ثم تستقبل العدة من الثاني»[2]. فيعترض عليه بأن معاذ بن جبل قد روى خلاف ذلك، فصارت المسألة خلافاً بينهم.

والجواب عنه ـ يقول الباجي ـ: أن يتكلم على المنقول عن معاذ بما يسقطه ليسلم له قول عمر وعلي ﷺ[3].

وأما الثالث: فهو مثل الكلام على ما ينقل عن الرسول ﷺ والجواب عنه كالذي سبق، فاعتبره بما فيه.

وقد نقل القرافي (ت684هـ) الاختلاف في هذه المسألة فقال: «وأما قول الصحابي فهو حجة عند مالك والشافعي في قوله القديم مطلقاً لقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «**أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم**». ومنهم من قال: قول أبي بكر وعمر ﷺ حجة دون غيرهما. ومنهم من قال: إن خالف القياس فهو حجة وإلّا فلا. وقيل: قول الخلفاء الأربعة حجة إذا اتفقوا»[4].

ثم ذكر ما يرجح عندنا مذهب الباجي فقال: «حجة كونه حجة، أنه إذا خالف القياس يقتضي أنه إنما عمل لنص، فأما إذا لم يخالف القياس فأمكن أن يكون عن اجتهاد فيكون كقول غير الصحابي، فيصير دليلاً لدلالته على الدليل عند هذا القائل لا لكونه دليلاً في نفسه»[5].

وهكذا، يرى الباجي أن قول الصحابي وفتوى التابعي من بعده أصلاً من أصول المذهب المعتبرة في عملية الاستنباط والاستدلال إذا ظهر وانتشر ولم يعرف له مخالف. وهو وإن لم يفرد هذا الأصل بفصل خاص كما فعل بالنسبة لباقي الأدلة الأخرى، إلّا أنه دافع عنه في حسن البيان وأبلج الحجج، منتصراً بذلك لمذهبه، مثبتاً أن قول الصحابي حجة لا ترد.

---

(1) المنهاج في ترتيب الحجاج، ص144.
(2) موسوعة فقه عمر بن الخطاب، ص503.
(3) المنهاج في ترتيب الحجاج، ص144.
(4)(5) شرح تنقيح الفصول، ص445.

المبحث الثالث

الاستدلال باستصحاب الحال

ويجب أن يقدم قبل الكلام في استصحاب الحال، الكلام في حكم الأشياء في الأصل.

فالأشياء بعد بعثة الرسل خاضعة لأحكام الشرائع عليها بحسب الأدلة التي وضعها من وجوب أو ندب، أو تحريم، أو كراهة، أو إباحة ما دام هناك ما يدل على ذلك. وأما قبل البعثة، فقد اضطربت الأدلة في أمر الأشياء والحكم عليها.

وخلاصة ما نحتاج إليه في هذا المقام، أن علماء الكلام والأصوليين متفقون على أن مصدر الأحكام جميعها هو الله، وأن لا حكم لأحد سواه. واختلفوا في أن العقل هل يستقل بإدراك حكم الله وإن لم يرد هناك شرع؟

نقل الغزالي في المستصفى[1] ثلاثة أقوال عن المعتزلة بإطلاق: الحظر والإباحة والتوقف. ثم استظهر أنهم أرادوا بذلك فيما لا يقضي العقل فيه بتحسين ولا تقبيح ضرورة أو نظراً. ورأى أن مذهب القائلين بالحظر والإباحة باطلة[2]. وقال في مذهب الوقف: «إن أرادوا به أن الحكم موقوف على ورود السمع ولا حكم في الحال فصحيح، إذ معنى الحكم الخطاب، ولا خطاب قبل ورود السمع. وإن أريد به أنا نتوقف فلا ندري أهي محظورة أم مباحة،

---

(1) المستصفى، ج1/ 63.

(2) من استدلاله في ذلك: أن القول بالإباحة يستدعي مبيحاً وهو الله، فإذا لم يكن خطاب لم يكن تخيير، فلا إباحة. وعن مذهب أصحاب الحظر قال: إنه أظهر بطلاناً، إذ الحظر لا يعرف بضرورة العقل ولا بدليله، ثم بيّن أن معنى الحظر هو ترجيح جانب الترك على الفعل والعقل لا يقضي به.
ينظر: المستصفى، ج1/ 64 ـ 65.

فهو خطأ؛ لأنّا ندري أنه لا حظر، إذ معنى الحظر قول الله تعالى: ﴿إِلَّا تَفْعَلُوهُ﴾، ولا إباحة إذ معنى الإباحة قوله: «**إن شئتم فافعلوه وإن شئتم فاتركوه**»[1].

وهذا يرشدنا إلى أن مذهب الغزالي في حكم الأشياء قبل بعثة الرسل، هو التوقف وإن لم يصرح به.

ثم جاء الإمام فخر الدين الرازي (ت606هـ) فذهب إلى القول بأن انتفاع المكلف بما ينتفع به إما أن يكون اضطرارياً كالتنفس في الهواء، وذلك لا بدّ من القطع بأنه غير ممنوع منه، إلّا إذا جوّزنا تكليف ما لا يطاق. وإما أن يكون اضطرارياً كأكل الفواكه وغيرها، وهذه قد اختلفوا فيها.

فعند المعتزلة البصرية وطائفة من فقهاء الشافعية والحنفية أنها على الإباحة.

وعند المعتزلة البغدادية وطائفة من الإمامية وأبي علي بن أبي هريرة من فقهاء الشافعية أنها على الحظر.

وعند أبي الحسن الأشعري[2] وأبي بكر الصيرفي[3] وطائفة من الفقهاء أنها على الوقف. وهذا الوقف يفسر تارة بأنه لا حكم. وهذا عند الرازي لا يكون وقفاً قطعاً بعدم الحكم. وتارة بأنا لا ندري هل هناك حكم أم لا، وإن كان هناك حكم فلا ندري أهو إباحة أم حظر[4]. ولذلك

---

(1) المستصفى، ج1/ 65.

(2) هو علي بن إسماعيل بن أبي بشر شيخ طريقة أهل السنّة والجماعة وإمام المتكلمين، أخذ أولاً عن الجبائي وتبعه على الاعتزال وأقام عليه أربعين سنة حتى صار إماماً للمعتزلة، ثم شرح الله صدره للحق وانخلع عما كان يعتقده، فصار إماماً لأهل السنّة، توفي رحمه الله سنة أربع وعشرين وثلاثمائة.

(3) هو أبو بكر محمد بن عبد الله المعروف بالصيرفي، الفقيه الشافعي البغدادي، قال عنه القفال: إنه أعلم الناس بأصول الفقه بعد الشافعي، توفي رحمه الله سنة ثلاثين وثلاثمائة للهجرة.
ترجمته في: وفيات الأعيان، ج3/ 337.

(4) المحصول، ج1/ 47. وينظر: شرح اللمع، ج2/ 977؛ التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، ص109.

اختار تفسيره بعدم العلم[1].

وهذا فيما يبدو مقتبس من تشقيق الغزالي واختياره أحد التفسيرين للتوقف.

وأما الآمدي (ت631هـ) فيرى أن الصواب في حكم الأشياء قبل بعثة الرسل الحسم بأمر، وأن هذا الأمر هو عدم الحكم على شيء من الأشياء.

قال إثر ذكره لمذهب القائلين بالوقف: «إن عنوا به توقف الحكم على ورود السمع فحق، وإن عنوا به الإحجام عن الحكم بالوجوب أو الحظر أو الإباحة لتعارض الأدلة ففاسد»[2].

وهذا الموقف الذي أوردته عن الآمدي، يتفق في المعنى مع ما نقلته عن الغزالي مع اختلاف الرجلين في المسلك[3].

وفي «شرح المحلى لجمع الجوامع» أنه لا حكم قبل الشرع لانتفاء ترتّب الثواب والعقاب على الفعل، يقول الله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: 15] فالأمر في الأحكام موقوف إلى ورود الشرع[4].

وأما مسلك الأحناف كما يصوره الكمال بن الهمام في «التيسير» نقلاً عن الشوكاني، فهو نقل مذهب المعتزلة، إذ يرى الأحناف أن في الفعل جهات من الحسن والقبح تقتضي التقسيم إلى الأقسام الخمسة إن أدركها

---

(1) ومما استدل به الرازي لمن يقول بالإباحة أن الله خلق المطعوم في المأكولات والذوق فينا وعرفنا بالعقل أنها نافعة غير ضارة وهو دليل الإذن.
ينظر: المحصول، ج1/ 48 ـ 49.

(2) الإحكام في أصول الأحكام، ج1/ 94.

(3) ذلك أن الآمدي أورد للأشاعرة مذهباً مستقلاً، وهو حسب علمي أول مصدر يجعل لمذهب الأشاعرة ومن وافقهم كياناً يفيد استقلالهم بتصوير خاص للمسألة، فهو كلما حاول التعبير عن رأيهم قال: «مذهب الأشاعرة وأهل الحق».
ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، ج1/ 91.

(4) سلك المحلى في الاستدلال لأهل السنّة بإيراد آية ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ﴾ وأضاف اعتبار معطوف محذوف في الآية تقديره «ولا مثبتين» قال: وهذا يقتضي انتفاء التكليف.
ينظر: شرح المحلى لجمع الجوامع، ج1/ 79.

العقل، وإلا فلهم فيها المذاهب الثلاثة التي هي الإباحة بمعنى عدم الحرج، والحظر والوقف، وهو قول أبي منصور الماتريدي وعامة أهل الحديث[1].

هذا عن حكم الأشياء قبل ورود الشرع. وأما حكمها بعد ورود الشرع فيما لم يرد فيه نص، فقد اختلف أهل السنّة فيه، واختلف مسلك الأصوليين في تصوير ذلك الخلاف.

فالإسنوي (ت772هـ) تفصيلاً لما أجمله البيضاوي في تصوير هذا الموضوع يقول: «الأصل في الأشياء النافعة الإباحة، وفي الأشياء الضارّة الحرمة. وهذا إنما هو بعد ورود الشرع بمقتضى الأدلة الشرعية. وأما قبل ورود الشرع فالمختار الوقف»[2].

واستدل لذلك بثلاث آيات:

الأولى: قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: 29].

الثانية: قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ﴾ [الأعراف: 30].

الثالثة: قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ﴾ [المائدة: 6].

وهذا الموقف الذي اختاره الإسنوي خاص بأحكام أفعال العباد بعد بعثة الرسل فيما لم يرد فيه نصّ. وقد سبق فخر الدين الرازي إلى اختيار هذا التفصيل ونص عليه في تفسيره للآية الأولى المستدل بها على إباحة الأفعال أو الأشياء النافعة[3].

ومن جهته، بيّن الشوكاني وجه الاستدلال في الآيتين الأخيرتين بما خلاصته: أن الاستدلال في آية: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ . .﴾ الآية، بقياس غير الطيبات على الطيبات في عدم التحريم الذي يدل على الإباحة. وسلك مثل

---

(1) إرشاد الفحول، ص287.

(2) الإبهاج في شرح المنهاج، ج3/ 119.

(3) ينظر: التفسير الكبير: الرازي، ج1/ 168 ـ 169.

ذلك في آية: ﴿أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ﴾. ويظهر أن الشوكاني يصور هذه المسألة فيما بعد البعثة، فهو يقول: «هل الأصل فيما وقع فيه الخلاف ولم يرد فيه دليل يخصه أو يخص نوعه الإباحة أو المنع أو الوقف؟». فيذكر مذاهب الفقهاء في هذه المسألة، وأدلة كل فريق منهم[1].

ثم جاء صاحب «تفسير المنار» فبالغ وقال: «إن الآية دليل قاطع على أن الأصل في الأشياء الإباحة»[2].

ومسلك الصنعاني (1182هـ) في شرح حديث: «**الحلال بيّن والحرام بيّن وبينهما متشابهات لا يعلمهن كثير من الناس..**»[3] الحديث صريح في أن حكم الأفعال بعد البعثة مما لا نصّ فيه ولا دليل هو حكمها قبل البعثة. وفيه الأقوال الثلاثة: الإباحة والحظر والوقف[4].

ويبدو أن الاستدلال بالآية غير منقدح، فضلاً عن كونه غير قطعي؛ لأنها واردة في معرض الدلالة على القدرة وإفراد الله بالعبادة، وقد سبق إلى إقرار هذا المعنى ابن العربي (ت543هـ) حيث ينقل عنه القرطبي قوله: «وليس في الأخبار بهذه القدرة عن هذه الجملة ما يقتضي حظراً ولا إباحة ولا وقفاً، وإنما جاء ذكر هذه الآية في معرض الدلالة والتنبيه ليستدل بها على وحدانيته»[5]. فيظهر من خلال هذه النقول والملاءمة بينها، أنها مضطربة اضطراباً يصعب التوفيق فيه. على أن الذي يعنينا إثباته وتقريره في الأذهان بصفة خاصة هو موقف الباجي حيال هذه المسألة، وذلكم هو ما يعود بنا إلى جو من الموضوعية، ويهيئنا إلى الاستماع إلى صوت الجرس الآخر، صوت

---

(1) إرشاد الفحول، ص284 ـ 285.

(2) تفسير القرآن الحكيم: رشيد رضى، ج1/ 247.

(3) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه، ج1/ 20، وفي كتاب البيوع، باب الحلال بيّن والحرام بيّن، ج3/ 69؛ ومسلم في كتاب البيوع، باب أخذ الحلال وترك الشبهات، ج5/ 50؛ والنسائي في السنن، كتاب البيوت، باب اجتناب الشبهات في الكسب، ج7/ 241 ـ 242؛ وذكره الألباني في صحيح الجامع الصغير وزيادته، ج3/ 251 قال: هو حديث حسن.

(4) سبل السلام، ج4/ 234.

(5) الجامع لأحكام القرآن، ج1/ 252.

المالكي أبي الوليد الذي أحاط ولا شك بكل ما قيل حول هذه القضية. ولسوف نراه في هذا الموضع ـ كما في غيره ـ يسوق تعقيباته بطريقة منظمة ومتسقة، وهذا لأسباب أشرت إليها من قبل وهي دائماً تظل في نظري صحيحة.

ويبدأ الفقيه المالكي بالاعتراف، بل في كثير من الجرأة والجزم، أن الأشياء في الأصل على الوقف ليست بمحظورة ولا مباحة. وهو يذكر هذا الرأي على أنه مذهب أكثر أصحابه، ولم يخالف في ذلك إلّا المالكي أبو الفرج[1] فإنه قال: «الأشياء في الأصل على الإباحة»، وكذلك الأبهري[2] حيث قال: «الأشياء في الأصل على الحظر»[3].

وأول ما يسوقه الباجي في استدلاله، أنه ليس في العقل حُسْن حَسَن، ولا حظر محظور، ولا إباحة مباح، ولا وجوب واجب؛ لأنه لو كان كذلك لم يخل أن يعلم ذلك بضرورة العقل أو بدليله، ولا يجوز أن يعلم ذلك بضرورة العقل لأنه لو كان ذلك كذلك، لوجب ألّا يختلف العقلاء فيها؛ لأن ما علم بضرورة العقل لا يتفق العدد الكثير والجم الغفير على إنكاره[4].

ويبدو أن الباجي ينكر أن يستقل العقل وحده بإدراك شيء من حكم الله؛ لأنه يرى أن لا دليل في العقل يدل على حسن شكر النعمة وقبح الظلم وحظره. وهو يفسر ذلك بأن العقل لا يوجب حكماً معيناً في الأعيان التي خلقها الله ﷻ من حظر وإباحة.. وعلى فرض إيجابه حكماً معيناً، لما جاز أن يرد الشرع بخلافه. ولمَّا جاز ورود الشرع بالتحليل والتحريم، دلّ على أن العقل لم يبح شيئاً ولم يحرمه، وأنه تابع للنقل في المسائل الشرعية.

قال الشاطبي (790هـ): «إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعاً، ويتأخر العقل فيكون

---

(1) ترجمته في: ترتيب المدارك، ج7/ 43 ـ 44.
(2) ترجمته في: ترتيب المدارك، ج6/ 183 ـ 184.
(3) أحكام الفصول، ص681؛ شرح تنقيح الفصول، ص447.
(4) أحكام الفصول، ص681.

تابعاً، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلّا بقدر ما يسرحه النقل»[1].

ويبتعد الباجي قليلاً عن الإطار العقلي ويتجه إلى الإطار النقلي ليحاول في الإيضاح تفنيد مزاعم الخصم فيقول: «ومما يدل على ذلك أيضاً إجماع المسلمين على أن الحاظر والمبيح والموجب هو الله. ولو كان العقل يوجب ويحظر ويبيح لما جاز أن يوصف الباري ـ سبحانه ـ بأنه آمر ولا ناهٍ ولا حاظر ولا مبيح، وإن وصف بذلك فإنما يوصف به مجازاً»[2].

وبعد أن أكد الباجي أن ليس في وسع العقل أن يبيح شيئاً ولا أن يحرمه[3] حاول في المقابل أن يجتهد في تبيان معنى «التوقف» الذي ذهب إليه. وصورة ذلك أن الحكم على الأشياء في الأصل بالوقف إنما هو توقيفها عن إيجاب حكم معين فيها على وجود الدليل المقتضي لذلك، والتوقف لعدم الدليل جواز أن يرد عليه ما يزيله بالكشف عن الدليل. وبهذا المعنى افترق الحكم بالتوقف عن الحكم بالحظر أو بالإباحة؛ لأن الحظر قد علم بالأصل، والإباحة قد علمت من الأصل بالعقل. فلما ورد الشرع تارة بالإباحة وتارة بالحظر، دلّ ذلك على أن طريق كل منهما الشرع، والأصل فيهما الوقف[4].

وفي ختام هذه الحجج والبيانات، ضغط الباجي عبارته في كلمة واحدة رادّاً الحجة على الخصم حيث قال: «إن هذا ردّ لقولكم» ومراده من هذه العبارة أنه لو قبح الإقدام على الانتفاع بالأعيان التي خلقها الله في الأرض لتجويز كونه سبباً موجباً للعقاب على فعله، لقبح الإحجام عنه أيضاً لتجويز كونه سبباً موجباً للعقاب على تركه[5].

والذي يظهر في صراحة ووضوح، أنه لا تكليف قبل الشرع، ولا حكم قبل إرسال الرسل إلّا بالنسبة إلى من بلغته دعوة الرسل السابقين وما جاءوا به

---

(1) الموافقات في أصول الأحكام، ج1/ 53.

(2) أحكام الفصول، ص682.

(3) نقل عن المعتزلة أنهم يعتبرون الحاكم بالحسن والقبح هو الله وأنه متعال على أن يحكم عليه غيره، وهذا مناقض لما هو مشهور من مذهبهم. وممن شنع هذا القول الشيخ محب الله بن عبد الشكور في شرحه على فواتح الرحموت، ج1/ 25.

(4) أحكام الفصول، ص683.

(5) المصدر السابق، ص687.

من تشريع وإصلاح. ولعلّ الأدلة الشرعية والعقلية تؤيد ذلك وتدعوا إلى القول به، فتكون أفعال العباد الاختيارية قبل بعثة الرسل بالنسبة إلى من لم توجه إليه الدعوة غير محكوم عليها من الشارع، فلا تتصف بوجوب ولا حظر، ولا بالإباحة التي هي تخيير الشارع بين الفعل والترك، وإنما تتصف بالإباحة العقلية التي يطلق عليها الأصوليون اسم الإباحة الأصلية أو البراءة الأصلية[1].

وأما بعد ورود الشرع فيما لا دليل عليه، فلعل ما ورد عنه ﷺ من أحاديث مثل قوله: «**ما أحلّ الله في كتابه فهو حلال، وما حرّم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو، فاقبلوا من الله عافيته، فإن الله لم يكن لينسى شيئاً**»، يلقي ضوءاً مشرقاً على ما سكت عنه بعد ورود الشرع، ويجعله متغايراً مع ما كان قبل الشرع من الأفعال. ثم هو بعد هذا يؤيد عندنا القول بالإباحة، وإذا كان الأمر كذلك فإن استصحاب الحال من هذا الباب.

والمراد باستصحاب الحال، استمرار ما ثبت وجوده حتى يدل الدليل على ذهابه، والحكم باستمرار عدم ما لم يثبت وجوده حتى يقوم الدليل على وجوده[2]. فالأصل في الناس براءة ذمتهم، والأصل في الأشياء الإباحة، فيبقى الناس في سعة وبحبوحة ما دام لم يقم دليل على التزام الفعل أو الترك، فإذا قام الدليل كانت السعة والبحبوحة فيما قام عليه دليل الشرع.

وإذا كان الفقهاء قد اتفقوا على العمل باستصحاب الحال في الجملة،

---

(1) الفرق بين أصالة الإباحة وأصالة العدم الأصلي أن الإباحة على أصالة العدم عقلية، وعلى القول الآخر شرعية.
ينظر: نشر البنود، ج2/ 259.

(2) ينظر: شرح اللمع، ج2/ 986؛ شرح تنقيح الفصول، ص447؛ التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، ص489؛ دروس في علم الأصول، ج1/ 126. وهذا هو التعريف المشهور عند جمهور الأصوليين حاشا ابن حزم، فإنه يرى أن الاستصحاب أصل مقيد بالنص وليس مجرد أصل ثابت من الإباحة الأصلية. ولعل الاختلاف الوارد بينه وبين العلماء في أن أصل الأشياء الإباحة، اختلاف نظري، إذ إن ابن حزم يقول: إن أصلية الإباحة ثابتة بالنص، وهم يقولون: إنها ثابتة بالعقل.
ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، ج1/ 52، ج5/ 5 وما بعدها.

فإن استصحاب حكم الشرع السابق الذي يظن المجتهد بقاءه قد وقع الخلاف فيه بين العلماء على مذاهب:

المذهب الأول: أنه حجة مطلقاً في النفي والإثبات. وبه قال أكثر الشافعية، وبعض الحنفية والحنابلة، وأكثر المالكية.

المذهب الثاني: عدم حجيته مطلقاً لا في النفي ولا في الإثبات وهو مذهب كثير من الحنفية، وبعض الشافعية والمتكلمين.

المذهب الثالث: أنه حجة للدفع لا للإثبات، وبه قال جماعة من الحنفية منهم السرخسي.

وفيما يلي، تفصيل بعض هذه المعطيات وذلك على الشكل الآتي:

أولاً: مسلك الإمام مالك:

كان الإمام مالك رَحِمَهُ اللَّهُ يأخذ بالاستصحاب حجة[1]، وإلى هذا المعنى أشار في «المراقي»[2] بقوله:

ورجحن كون الاستصحاب ... للعدم الأصلي من ذا الباب

بعد قصارى البحث عن نص فلم ... يلف، وهذا البحث وفقاً منحتم

ويعني أن الراجح عند المالكية كون استصحاب العدم الأصلي حجة.

ومن الأمثلة المبينة لذلك، ما ذهب إليه مالك رَحِمَهُ اللَّهُ في مسألة الشفعة للجار والشريك المقاسم، فقد أقر أن لا شفعة لهما[3]. وحجته في ذلك حديث سعيد بن المسيب عن أبي سلمة بن عبد الرحمٰن بن عوف، أن رسول الله ﷺ قضى بالشفعة فيما لم يقسم بين الشركاء، فإذا وقعت الحدود بينهم فلا شفعة[4].

قال ابن رشد (520هـ): «وبالجملة، فعمدة المالكية أن الأصول تقتضي

---

(1) شرح تنقيح الفصول، ص447.

(2) نشر البنود على مراقي السعود، ج2/ 258.

(3) ينظر: الموطأ، باب ما تقع فيه الشفعة، ص466.

(4) سبق تخريجه في ص138.

ألّا يخرج ملك أحد من يده إلّا برضاه، وأن من اشترى شيئاً فلا يخرج من يده إلّا برضاه حتى يدل الدليل على التخصيص. وقد تعارضت الآثار في هذا الباب ـ أي ثبوت الشفعة للشريك المقاسم والجار، وعدم ثبوتها ـ فوجب أن يرجح ما شهدت له الأصول»[1].

ومثاله أيضاً: أن مالكاً منع الرجل من الصلاة إذا شك أحدث أم لا حتى يتوضأ؛ لأنه وإن كان الأصل بقاء الطهارة، فإن الأصل بقاء الصلاة في ذمته[2]. وفي هذا نرى الإمام مالك بن استصحابين: استصحاب الطهارة، واستصحاب شغل الذمة، فرجح جانب الثاني. وهو معنى قول القرافي أنه قضى بالطرف الراجح[3].

ويلاحظ أن الإمام مالك رَحِمَهُ اللَّهُ لم يتحدث عن دليل الاستصحاب بصورة صريحة، ذلك أن ثقة الإمام بعلمه، وثقة الناس به، أغنته أن يعطي الأدلة على كل الفتاوى التي كان يصدرها بالمدينة.

لقد اعترف العام والخاص في عصره بأن أقواله حجة لا تحتاج إلى الإدلاء بالبراهين. وربما لهذا السبب بالذات، لم يتحدث الإمام مالك عن المصطلحات التي وردت بعده مثل «الاستصحاب» و«شرع من قبلنا» وإن كان قد أعملها في فتاويه بالمدينة. غير أن علماء المذهب من بعده، اعتبروا هذا الأصل، وربطوا به مجموعة من الأحكام الفرعية. ومن بين هؤلاء: الفقيه المالكي أبو الوليد الباجي كما سنرى بعد ذكر مسلك الأحناف في الاستصحاب.

ثانياً: مسلك السرخسي (ت490هـ):

قسم الأحناف استصحاب الحال إلى أربعة أنواع:

1 ـ استصحاب حكم الحال مع العلم يقيناً بانعدام الدليل المغير، وذلك بطريق الخبر عمن ينزل عليه الوحي، أو بطريق الحس فيما يعرف به.

---

(1) بداية المجتهد، ج2/ 194. (2) المدونة الكبرى، ج1/ 14.

(3) شرح تنقيح الفصول، ص447. وينظر: مالك، حياته وعصره، آراؤه وفقهه، ص305.

2 ـ استصحاب حكم الحال بعد الدليل المغير الثابت بطريق النظر والاجتهاد بقدر الوسع.

3 ـ استصحاب حكم الحال قبل التأمل والاجتهاد في طلب الدليل المغير.

4 ـ استصحاب الحال لإثبات الحكم ابتداء.

قال السرخسي: «أما النوع الأول فصحيح قد علمنا الاستدلال به في قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾ [الأنعام: 146]، وهذا لأنه لما علم يقيناً بانعدام الدليل المغير، وقد كان الحكم ثابتاً بدليله وبقاؤه يستغني عن الدليل، فقد علم بقاؤه ضرورة»[1].

وقال في موضع آخر: «أما النوع الثاني، فيصلح لإبلاء العذر والدفع ولا يصلح للإلزام والاحتجاج به على الغير لبقاء الاحتمال فيه»[2].

ودليله على ذلك: أن المتأمل وإن بالغ في النظر، فالخصم يقول قد قام الدليل عندي بخلافه. وبالتأمل والاجتهاد لا يبلغ المرء درجة يعلم بها يقيناً أنه لم يخف عليه شيء من الأدلة، بل يبقى له احتمال اشتباه بعض الأدلة عليه. وما كان في نفسه محتملاً عنده، لا يمكنه أن يحتج به على غيره[3].

وأما النوع الثالث من استصحاب الحال فوسمه السرخسي بالجهل؛ لأن قبل الطلب لا يحصل للمجتهد شيء من العلم بانتفاء الدليل المغير ظاهراً ولا باطناً وإن اجتهد في طلب ذلك؛ لأنه يجهل ذلك بتقصير منه في الطلب، وجهله لا يكون حجة على غيره ولا عذراً في حقه أيضاً إذا كان متمكناً من الطلب، إلّا أن لا يكون متمكناً منه[4].

واستدل رَحِمَهُ اللَّهُ على ذلك بفروع منها أن الذمي إذا أسلم في دار الإسلام ولم يعلم بوجوب العبادات عليه حتى مضى عليه زمان، فعليه قضاء ما ترك، بخلاف الحربي إذا أسلم في دار الحرب ولم يعلم بوجوب العبادات عليه حتى مضى زمان. ومنها: أن من لم يجتهد بعد الاشتباه في أمر القبلة حتى صلى

---

(1) أصول السرخسي، ج2/ 224.
(2) المصدر السابق، ج2/ 147.
(3) أصول السرخسي، ج2/ 225.
(4) المصدر السابق.

إلى جهة، فإنه لا تجزيه صلاته ما لم يعلم أنه أصاب، بخلاف ما إذا اجتهد وصلى إلى جهة، فإنه تجزي صلاته وإن تبين أنه أخطأ[1].

وعن النوع الرابع، وهو استصحاب الحال لإثبات الحكم ابتداء، قال رحمه الله: «وهذا خطأ محض، وهو ضلال محض ممن يتعمده؛ لأن استصحاب الحال كاسمه، وهو التمسك بالحكم الذي كان ثابتاً إلى أن يقوم الدليل المزيل. وفي إثبات الحكم ابتداء لا يوجد هذا المعنى، ولا عمل لاستصحاب الحال فيه صورة ولا معنى»[2].

واستدل لذلك بأن الحياة المعلومة باستصحاب الحال في مسألة المفقود، يكون حجة في إبقاء ملكه في ماله على ما كان، ولا يكون حجة في إثبات الملك له ابتداء في مال قريبه إذا مات[3].

فبهذا التقرير، يتبين مسلك السرخسي في إبطال حجية الاستصحاب، وأن القائلين به يتمسكون بالجهل، قال رحمه الله: « . .ومعلوم أنه ليس في استصحاب الحال إلّا عمل بلا دليل، ولا دليل جهل، والجهل لا يصلح أن يكون حجة باعتبار الأصل، وهو أيضاً مما لا يوقف عليه، فمن المحتمل أن لا يكون عند بعض الناس فيه دليل، ويكون عند بعضهم. .» إلى أن قال: «فأما استصحاب الحال فهو عمل بالجهل، فلا يجوز المصير إليه إلّا عند الضرورة المحضة بمنزلة تناول الميتة»[4].

وبالجملة، فإن الأحناف لا يقولون بالاستصحاب حجة، ومعتمدهم في ذلك أن الاستصحاب أمر عام يشمل كل شيء، وإذا كَثُر عموم الشيء كثرت مخصصاته، وما كثرت مخصصاته ضعفت دلالته، فلا يكون حجة[5]. وإذا لم يكن حجة فهل يكون التمسك به عمل بالجهل كما زعموا؟.

---

(1) المصدر نفسه. وينظر: تحفة الفقهاء: علاء الدين السمرقندي، ج2/ 120 ـ 121.
(2) أصول السرخسي، ج2/ 225.
(3) المصدر السابق. وينظر: تحفة الفقهاء، ج3/ 350.
(4) المصدر السابق، ج2/ 140.
(5) ينظر: أثر الخلاف في هذه المسألة في تخريج الفروع على الأصول: للزنجاني، ص76؛ وفي شرح تنقيح الفصول، ص447.

إن الإجابة عن هذا السؤال تستدعي التأني والإنصات إلى صوت الجرس الآخر، صوت المالكي أبي الوليد الباجي، وإلّا كانت العجلة هي الجهالة نفسها.

ثالثاً: مسلك الباجي:

قسم أبو الوليد استصحاب الحال قسمين: استصحاب حال العقل، واستصحاب حال الإجماع.

أما استصحاب حال العقل فيعتبره دليلاً صحيحاً، كأن يسأل الحنفي عن وجوب الوتر، فيجيبه المالكي بأنه غير واجب، مستدلاً بأن الأصل براءة الذمة[1].

قال الباجي رَحِمَهُ اللَّهُ: «وبه علمنا أنه لا يجب على المسلمين صلاة سادسة ولا زكاة غير الزكاة المعهودة[2] ولا صوم غير رمضان»[3].

وأما استصحاب حال الإجماع، فهو أن يستصحب حكم الإجماع في موضع الخلاف، وذلك نحو استدلال الداودي في بيع أم الولد بأن الإجماع قد انعقد على جواز بيعها، فمن ادعى بعد ذلك تحريم بيعها وجب عليه الدليل لأن ولادتها بمنزلة الأمور الطارئة من هبوب الرياح ونزول المطر وغير ذلك مما لا يمنع بيعها. ومثل استدلال بعض الشافعية على الحنفية في أن المتيمم إذا رأى الماء في أثناء صلاته، لا يبطل تيممه وصلاته؛ لأن الإجماع قد انعقد

---

(1) أحكام الفصول، ص694؛ المنهاج في ترتيب الحجاج، ص31. نفس المنحى نحاه قبله شيخه أبو إسحاق الشيرازي حيث قال في اللمع، ج2/ 986: «فأما استصحاب حال العقل فهو طريق صحيح يفزع إليه المجتهد عند عدم الدليل الشرعي». وهذا في نظري يوحي ببعض عناصر المقارنة بين الرجلين.

(2) المشهور عند الشافعي كما هو عند باقي الأئمة أن لا زكاة في الخضروات. ودليله على ذلك عدم ورود الدليل على نفيه، وهذا الذي ذهب إليه الشافعي صحيح، غير أن استدلاله عليه بعدم ورود الدليل بعيد، ذلك أن عدم وجوب الزكاة في الخضروات إنما ثبت باستصحاب الحال في براءة الذمة.
ينظر: الأم، م1، ج2/ 19.

(3) أحكام الفصول، ص695.

على صحة إحرامه وانعقاد صلاته[1].

والنتيجة التي ينتهي إليها الباجي أن استصحاب حال الإجماع لا يصح الاستدلال به، وليس من الاستصحاب في شيء. ودليله على ذلك أن الإجماع لا يتناول موضع الخلاف، وإنما يتناول موضع الاتفاق. وما كان حجة فلا يصح الاحتجاج به في الموضع الذي يوجد فيه كألفاظ صاحب الشرع إذا تناولت موضعاً خاصاً لم يجز الاحتجاج بها في الموضع الذي لا تتناوله[2].

ودليل آخر وهو: أن موضع الخلاف ليس بمستصحب حال الإجماع فيه دليل عقلي ولا شرعي، وتقدم الإجماع عليه لا يوجب الإجماع في موضع الخلاف. كما أن تفسيق من خالف في موضع الإجماع وتكفيره لا يوجب تفسيق من خالف في موضع الخلاف وتكفيره للحكم بمخالفته للإجماع[3].

ولقد ألحق بعض الشافعية باستصحاب حال الإجماع الاستصحاب لحال العموم، مثل: أن يقال: فيمن جامع في رمضان ثم مرض أو جنّ أنه لا تسقط عنه الكفارة. ومن زعم أنها تسقط عنه بالمرض أو الجنون، احتاج إلى دليل[4].

وقد رد الباجي على ذلك بأن هذا ليس من استصحاب الحال في شيء، وإنما هو استدلال بعموم اللفظ؛ لأن قوله ﷺ: «**من أفطر في رمضان فعليه ما على المظاهر**»[5]، يقتضي إثبات هذا الحكم لمن جنّ ولمن لم يجن، فيحمل على عمومه إلّا ما خصه الدليل[6].

إن الفقيه المالكي يبدو وكأنه يذكر مناقضه في معرض الحديث بتعريفه

---

(1) المنهاج في ترتيب الحجاج، ص31؛ شرح اللمع، ج2/ 987.

(2)(3) أحكام الفصول، ص696.

(4) ينظر: الأم، م1، ج2/ 108.

(5) قال مالك رحمه الله: «سمعت أهل العلم يقولون: ليس على من أفطر يوماً في رمضان بإصابة أهله نهاراً أو غير ذلك، الكفارة التي تذكر عن رسول الله ﷺ فيمن أصاب أهله نهاراً في رمضان، وإنما عليه قضاء ذلك اليوم».
ينظر: الموطأ، كتاب الصيام، باب كفارة من أفطر في رمضان، ص185.

(6) المنهاج في ترتيب الحجاج، ص32. وينظر: المنتقى، م1، ج2/ 527.

للحد، بأنه يجب عليه أن يصف الموضوع المحدد وذلك بأن يجمع المحدود على جنسه ويحصره، لا برسم حدوده في مجموعها فحسب، ولكن كذلك بأن يمنع ما ليس منه أن يدخل فيه، وما هو منه أن يخرج عنه[1].

ومما يلحق بالإجماع وباستصحاب الحال، الحكم بأقل ما قيل مثل: أن يختلف العلماء في مسألة على قولين أو ثلاثة فيوجب بعضهم قدراً، ويوجب سائرهم أكثر منه، كاختلافهم في دية اليهودي والنصراني؛ فإنها عند الشافعية ثلث دية المسلم، وعند أصحاب أبي حنيفة مثل دية المسلم، وعند أهل المدينة نصف دية المسلم[2].

ومثل اختلافهم في القدر الواجب في زكاة الفطر، فإنه عند الشافعية خمسة أرطال وثلث، وعند أبي حنيفة ثمانية أرطال[3]. فذهب الباجي إلى أن ما أوجبه أقلهم إيجاباً مجمعاً عليه، وأن ما زاد عليه مختلفاً فيه. والدليل على ذلك: أن الأصل براءة الذمة فيجب استصحاب حال الأصل فيما زاد على المجمع عليه حتى يدل الدليل على زيادة عليه. وهذا عند الباجي من باب استصحاب الحال[4].

بعد هذا العرض الموجز، أستطيع القول إن ما ذهب إليه الإمام مالك من العمل بالاستصحاب ونصره الباجي حجة، هو الحق. وقد أجمع فقهاء الأمصار على حجة الاستدلال باستصحاب الحال واعتبروه أصلاً من الأصول العامة للشرع. كما أن الأدلة النقلية والعقلية تضافرت على اعتباره والعمل به.

---

(1) يراجع: ما كتبه الباجي في بيان حدود الألفاظ الدائرة بين المتناظرين وما يجب أن يتأدب به المتناظر.
المنهاج في ترتيب الحجاج، ص9، 10، 11.

(2) ينظر: الأم، م2، ج4/ 339، كتاب الرد على محمد بن الحسن؛ المدونة الكبرى، ج4/ 479؛ المبسوط، ج26/ 84. وقد انتصر الباجي لمذهبه بأن الكفر نقص يؤثر في القصاص، فوجب أن يؤثر في نقصان الدية بينه وبين من تكمل ديته كالرق. ووجه آخر: أن نقص الكفر أعظم من نقص الأنوثة بدليل أن الأنوثة لا تمنع القصاص والكفر يمنعه، فإذا كانت الأنوثة تؤثر في نقص الدية، فبأن يؤثر فيه الكفر أولى وأحرى.
ينظر: المنتقى، م4، ج7/ 97.

(3) ينظر: الأم، م1، ج2/ 72؛ المبسوط، ج3/ 113.

(4) أحكام الفصول، ص699.

المبحث الرابع

الاستدلال بالاستحسان

الاستحسان في اللغة: عدّ الشيء حسناً. ويطلق أيضاً على ما يهواه الإنسان ويميل إليه وإن كان مستقبحاً عند غيره[1]. وأكثر استعماله في علم الأخلاق وعلم الجمال.

ويغلب إطلاقه عند علماء الأصول على القياس الخفي المقابل للقياس الجلي. وقيل: إنه دليل ينقدح في النفس ويعسر التعبير عنه. وقيل: إنه العدول إلى خلاف الظن لدليل أقوى، أو العدول بحكم الدليل إلى العادة والمصلحة[2].

وعرف الاستحسان بتعاريف أخرى مختلفة ومتعددة تبعاً لمذاهب العلماء فيه[3].

على أن أحسن تعريف للاستحسان ـ فيما يبدو ـ هو تعريف الكرخي الحنفي (ت340هـ) حيث قال: «الاستحسان هو العدول بالمسألة عن نظائرها إلى حكم آخر لوجه أقوى يقتضي هذا العدول»[4] أي العدول عن قياس إلى قياس أقوى منه.

---

(1) الوجيز في أصول الفقه: عبد الكريم زيدان، ص230؛ نشر البنود على مراقي السعود، ج2/ 262.

(2) المبسوط، ج10/ 145؛ نشر البنود، ج2/ 263؛ المعجم الفلسفي: جميل صليبة، ج1/ 66.

(3) ينظر على سبيل المثال: تعريف ابن رشد في كتاب أبي زهرة: أبو حنيفة حياته وعصره، آراؤه وفقهه، ص350. وكذا تعريف كل من الطوفي وابن قدامة في مصادر التشريع فيما لا نص فيه: عبد الوهاب خلّاف، ص81؛ وتعريف ابن العربي وتقسيمه له في موافقات الشاطبي، ج4/ 117.

(4) حكاه القرافي في شرح تنقيح الفصول، ص451.

وهذا التعريف، اعتبره بعض الباحثين أجمع التعاريف وأحسنها[1] ومفاده أن يوجد في المسألة دليلان: أحدهما عام أو ظاهر، والآخر خاص أو خفي، فكان مقتضى الظاهر أن حكم نظائرها مما دلّ عليه الدليل الظاهر. ولكن بعد التأمل، وجد دليل آخر أقوى وأرجح، فعدل بها عن حكم نظائرها إلى حكم آخر.

وقد اختلف العلماء في حجية الاستحسان، فأنكره فريق ولم يعتبره طريقاً في الاستدلال، وعلى رأس هؤلاء: الإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت204هـ)، وفريق آخر استمسك بحجيته واعتبره دليلاً شرعياً، ومن هؤلاء المالكية والحنفية. وقصره ابن السبكي[2] على أبي حنيفة، حيث اشتهر عن هذا الأخير القول بالاستحسان حتى قيل: إن أصحابه كانوا ينازعونه المقاييس، فإذا قال: أستحسن، لم يلحق به أحد. وقد عقد شمس الدين السرخسي (ت490هـ) في «المبسوط» فصلاً سمّاه «كتاب الاستحسان»[3] جمع فيه من الشواهد والشوارد الفقهية ما يغني الواقف عليه.

ونسب القول بالاستحسان كذلك إلى الحنابلة، حيث صرح ابن قدامة الحنبلي (ت620هـ) أن من معانيه العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل خاص من كتاب أو سنّة، ونقل عنه قوله: «هذا مذهب أحمد، وهو مما لا ينكر وإن اختلف في تسميته، فلا فائدة في الاختلاف في الاصطلاحات مع الاتفاق في المبنى»[4].

أولاً: مسلك الإمام مالك:

الحقيقة أن الاستحسان قد أخذ به الاجتهاد المالكي وتوسع فيه ربما

---

(1) ينظر على سبيل المثال: المدخل الفقهي العام، ج1/ 77؛ المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي: مصطفى شلبي، ص257.

(2) ينظر: شرح المحلى لجمع الجوامع، ج2/ 353؛ أبو حنيفة حياته وعصره، آراؤه وفقهه، ص348.

(3) ينظر: المبسوط، ج10، من ص145 إلى ص180.

(4) المسائل الأصولية، ص71 ـ 72؛ مصادر التشريع فيما لا نص فيه، ص83.

أكثر من الحنفية علاجاً لغلو القياس[1]. قال ابن الأنباري: «الذي يظهر من مذهب مالك القول بالاستحسان»[2]. وروي عن مالك أنه كان يقول: «الاستحسان تسعة أعشار العلم»[3]. ونقل عن أصبغ قوله: «إن المغرق في القياس يكاد يفارق السنّة، وإن الاستحسان عماد العلم»[4].

والاستحسان الذي يتحدث عنه الإمام مالك رَحِمَهُ اللَّهُ هو العمل بأقوى الدليلين، أو استعمال مصلحة جزئية في مقابل قياس كليّ. فهو إذاً تقديم الاستدلال المرسل على القياس. فلو كان القياس يقتضي إلحاق حكم غير منصوص عليه بحكم معين منصوص عليه، والمصلحة الجزئية توجب غير ذلك، فإنه يحكم بها ويسمى ذلك استحساناً. وإلى هذا المعنى أشار في «المراقي»[5] بقوله: «ورعى الاستصلاح بعضهم يؤم».

والأحكام التي كان الاستحسان عماد الأخذ بها، أو كان أداة للترجيح بين الأدلة فيها كثيرة في الفقه المالكي، من ذلك ما جاء في القرض، فإنه في الأصل ربا؛ لأنه مبادلة الدرهم بالدرهم إلى أجل، ولكن أبيح استحساناً لما فيه من الرفق والتوسعة على الناس بحيث لو بقي على أصل المنع لوقعوا في حرج شديد.

قال مالك رَحِمَهُ اللَّهُ: «وجه القراض المعروف الجائز أن يأخذ الرجل المال من صاحبه على أن يعمل فيه ولا ضمان عليه، ونفقة العامل في المال في سفره، من طعامه وكسوته، وما يصلح بالمعروف بقدر المال إذا شخص في

---

(1) ومن الأمثلة الواضحة في الاستحسان الذي كان اضطراد الضوابط الفقهية مؤدياً إلى غلو في الحكم لولّاه، المسألة المشتركة في الفرائض، فقد أشرك فيها عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الأخوة الأشقاء مع الأخوة لأم في الثلث باعتبارهم جميعاً أولاد أم، فكان ذلك استحساناً منه.
ينظر: موسوعة فقه عمر بن الخطاب، ص46؛ شرح تنقيح الفصول، ص: 451؛ مالك حياته وعصره، آراه وفقهه، ص298.

(2) حكاه الشنقيطي في نشر البنود، ج2/ 262؛ والشوكاني في إرشاد الفحول، ص241.

(3) ينظر: الموافقات في أصول الأحكام، ج4/ 118.

(4) المصدر السابق. وينظر: مالك حياته وعصره، آراؤه وفقهه، ص297.

(5) نشر البنود على مراقي السعود، ج2/ 262.

المال وكان المال يحمل ذلك؛ فإن كان مقيماً في أهله فلا نفقة له من المال ولا كسوة»[1].

وقال فيمن دفع إلى رجل وإلى غلام له مالاً قراضاً يعملان فيه جميعاً: «إن ذلك جائز لا بأس به؛ لأن الربح مال لغلامه، لا يكون الربح للسيد حتى ينتزعه منه، وهو بمنزلة غيره من كسبه»[2].

ومن ذلك الاطلاع على عورات النساء في التداوي؛ فإن القاعدة العامة في العوراء تحريم رؤيتها، ولكن استحسن ذلك استحساناً لأجل المصلحة[3].

ومن ذلك أيضاً: اعتبار الربا في المقادير القليلة لتفاهتها، فأجيز التفاضل القليل في المماطلة الكثيرة[4].

كما عمل به مالك رحمه الله في مسائل أخرى كتضمين الصناع المؤثرين في الأعيان بصنعتهم، وتضمين الحاملين للطعام والإدام دون غيرهم من الحمالين، وجبر صاحب الفرن والرحى، والحمام على المؤاجرة للناس على سواه، والقصاص بالشاهد واليمين[5].

من هذه الفروع، يتبين أن الإمام مالك رحمه الله كان يأخذ بالاستحسان في موضعين:

الأول: أنه كان يفتي به في المسائل لا على أنه القاعدة، بل على اعتبار أنه استثناء وترخص منها.

الثاني: أنه أكثر ما يكون عندما يكون موجب القياس مؤدياً إلى غلوّ في الحكم وحرج شديد.

فالاستحسان على هذا، هو الأخذ بمصلحة جزئية في مقابل دليل كلي. ويشهد له عند مالك الرخص الواقعة في الشريعة، فإن حقيقتها ترجع إلى

---

(1) الموطأ، كتاب القراض، باب ما يجوز في القراض، ص447. وينظر: الكافي في فقه أهل المدينة المالكي: ابن عبد البر، ص384؛ القوانين الفقهية: ابن جزي، ص242.
(2) الموطأ، كتاب القراض، ص447. (3) الموافقات، ج4/ 296.
(4) الموطأ، كتاب البيوع، باب المراطلة، ص411.
(5) تاريخ الفقه الإسلامي، ص115؛ شرح تنقيح الفصول، ص452.

اعتبار المثال في جلب المصالح ودرء المفاسد على الخصوص، وإن كان الدليل العام يقتضي ذلك.

ثانياً: مسلك الشافعي (ت204هـ):

يقف الإمام الشافعي في مقدمة المنكرين للاستحسان. فقد شنّ ضده حملته، وقال فيه قولته المشهورة: «من استحسن فقد شرع»[1]، واعتبره باطلاً، وأنه تلذذ وجرأة على التشريع[2]. وعقد له كتاباً قائماً بذاته في مؤلفه القيم «الأم» سماه «إبطال الاستحسان»[3]. كما تطرّق له أيضاً في كتابه الآخر الموسوم بـ«الرسالة»[4].

وإبطال الإمام الشافعي للاستحسان مبني على أمور كثيرة منها:

1 ـ أن الشرع الإسلامي تناول ما فيه صلاح الإنسان ونصّ على الأحكام الشرعية الواجبة الاتباع، وما لم ينص عليه قد أشير إليه وحمل المنصوص بالقياس، فلا شيء لم يبينه الشارع وترك بيانه للاستحسان، وإلّا كان ثمة نقص في البيان[5].

2 ـ أن النبي ﷺ كان إذا حدثت حادثة ولم يجد فيها نصّاً ولا حملاً على نصّ، انتظر حتى ينزل وحي بالبيان كما فعل في قصة العجلاني حين جاء يقذف امرأته فقال له رسول الله ﷺ: «**لم ينزل فيكما**» وانتظر الوحي. فلما أنزل الله ﷻ عليه، دعاهما ولاعن بينهما كما أمر الله ﷻ[6].

وجاءته امرأة أوس بن الصامت تشكو إليه أوساً فلم يجبها حتى نزل عليه قول الله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ فِي زَوْجِهَا . . .﴾ الآية [المجادلة: 1] ولو كان الإفتاء بغير النص أو الحمل عليه جائزاً من أحد لجاز من النبي ﷺ.

3 ـ أن الله ﷻ أمر المكلفين بإطاعته وإطاعة رسوله ـ عليه الصلاة

---

(1) تاريخ الفقه الإسلامي، ص121.
(2) الرسالة، ص507.
(3) يراجع: كتاب الأم، م2، ج4/ 309 إلى 320.
(4) ينظر: الرسالة، ص503 إلى ص559.
(5) ينظر: الأم، م2، ج4/ 309.
(6) ينظر: أحكام القرآن، ص47.

والسلام ـ وذلك باتباع ما جاء في الكتاب والسنّة، وإن لم يكن فيهما كان الاتباع بالحمل على النص في أحدهما. والاستحسان ليس واحداً منهما[1].

4 ـ أن النبي ﷺ قد استنكر تصرف من اعتمد على استحسانه من الصحابة؛ لأنه لم يعتمد على نصّ.

5 ـ أن الاستحسان لا ضابط له، ولا مقاييس يقاس بها الحق من الباطل. فلو جاز لكل مفت أو حاكم أو مجتهد أن يستحسن فيما لا نصّ فيه، لكان الأمر فرطاً، ولاختلفت الأحكام في النازلة الواحدة على حسب استحسان كل مفت، فيقال في الشيء ضروباً من الفتيا والأحكام. وما هكذا تفهم الشرائع ولا تفسر الأحكام الدينية. ومن أفتى أو حكم بما لم يؤمر به، فقد اختار لنفسه أن يكون في معاني السدى ـ وقد أعلمه الله ﷻ أنه لم يترك سدى ـ قال تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ﴿٣٦﴾﴾ [القيامة: 36].

هذه مجمل أدلة الشافعي في إبطال الاستحسان. وما ذكرت مع ما أنا ساكت عنه اكتفاء بما ذكرت منه عما لم أذكر من حججه، دليل على أن الإمام الشافعي ترك الاستحسان الذي قال به المالكية والحنفية، وأنكر الاحتجاج به مطلقاً. وقد تبعه في هذا الإنكار بعض أئمة الشافعية ممن جاءوا بعده بكثير: كأبي إسحاق الشيرازي (ت476هـ) وغيره من أئمة المذاهب الإسلامية الأخرى: كمحمد بن علي الشوكاني (ت1255هـ)[2]، وداود الظاهري الذي نصّ على أن الحكم بالقياس لا يجب والقول بالاستحسان لا يجوز[3]. واعتبره ابن حزم شططاً في الاجتهاد لأنه يختلف باختلاف الأحوال والأشخاص والأزمان. فما يحسبه ناس نفع يحسبه آخرون مضرة، فتبطل الحقائق الشرعية وتضطرب وهذا يؤدي إلى تضاد الدلائل وتعارض البراهين[4].

ولعلّ الاستحسان الذي أنكره الإمام الشافعي رحمه الله هو القول بما يستحسنه

---

(1) ينظر: الأم، م2، ج4/ 314 ـ 315؛ الرسالة، ص510.
(2) ينظر: شرح اللمع، ج2/ 969؛ إرشاد الفحول، ص241.
(3) الفكر السامي، ج2/ 360.
(4) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، ج6/ 192 ـ 193.

الإنسان ويشتهيه من غير دليل. أما ما كان صادراً عن دليل فهو حسن والله أعلم.

ثالثاً: مسلك الباجي:

نقل الباجي رحمه الله عن ابن خويز منداد[1] أن «الاستحسان الذي قال به أصحاب مالك هو الأخذ بأقوى الدليلين»[2]. قال رحمه الله: «وهذا هو الدليل وإن كان يسميه استحساناً على سبيل المواضعة كتخصيص بيع العرايا من منع بيع الرطب بالتمر للسنّة الواردة في ذلك، وكتخصيص الرعاف دون القيء بالبناء لتجويز السنّة ذلك»[3].

ويرى الباجي أن هذا ضرباً من الترجيح على قول من رأى الترجيح بكثرة الأصول[4].

قال في «المراقي»[5]:

والأخذ بالذي له رجحان من الأدلة هو استحسان

وإذا كان الباجي يرى أن الاستحسان هو العمل بأقوى الدليلين؛ فإن الاستحسان المطلق الذي لا دليل عليه ليس من هذا الباب. ومما يدل على ذلك ما روي عن أبي حنيفة وأصحابه أنهم قالوا: «إذا شهد شهود على رجل بالزنى وكل واحد منهم يشهد أنه كان في زاوية من البيت غير الزاوية التي شهد بها كل واحد من الباقين، فالقياس ألّا رجم عليه، ولكنّا نرجمه استحساناً»[6].

---

(1) هو محمد بن أحمد بن علي بن إسحاق المالكي، تفقه بالأبهري، له كتاب كبير في الخلاف، وكتاب في أصول الفقه، وفي أحكام القرآن، وعنده شواذ عن مالك، وله اختيارات وتأويلات على المذهب خالف فيها المذهب في الفقه والأصول.
ترجمته في: ترتيب المدارك، ج7/ 77 ـ 78.

(2) أحكام الفصول، ص687. وينظر: شر تنقيح الفصول، ص451.

(3) أحكام الفصول، ص687.

(4) الترجيح عند الباجي طريق لتقديم أحد الدليلين على الآخر، ويكون في موضعين: الإسناد والمتن، وأنواعه كثيرة منها ما يتعلق بالإسناد، ومنها ما يتعلق بالمتن.
ينظر: أحكام الفصول، ص735 وما بعدها؛ المنهاج في ترتيب الحجاج، ص221 وما بعدها.

(5) نشر البنود على مراقي السعود، ج2/ 261.

(6) حكاه الباجي في أحكام الفصول، ص688.

قال الباجي رَحِمَهُ اللَّهُ: «وهذا قول إن حمل على ظاهره منهم فهو قول بغير دليل ولا يصح الاحتجاج به ولا الحكم به؛ لأنه حكم بما تشتهيه النفس وتميل إليه وتهواه، وهذا باطل بإجماع الأمة قبل حدوث القائل بهذا القول»[1].

والباجي فيما يقدم من استدلال يرفض به دعوى أبي حنيفة يرى أنه لا فرق بين استحسان العامي والطفل والعالم إلّا من جهة الدليل. وقد انعقد الإجماع على أن استحسان العامي والطفل لا يجوز الحكم به؛ لأنه حكم عن غير دليل. فكذلك استحسان العالم إذا صدر عن غير دليل[2].

وينبغي القول: إن الباجي كان يقظاً فطناً في عرضه للحجج، ولذلك نجده في الجزء الثاني الذي خصصه لرفض مستند القائلين بحجية الاستحسان المطلق: ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥ﴾ [الزمر: 17]، ﴿وَٱتَّبِعُوٓا۟ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم﴾ [الزمر: 52] يرد هذا الدليل على اعتبار أن «أحسنه» هو الذي يكون معه الدليل.

والباجي لا يرد هذا الدليل من حيث كونه دليلاً يستدل به على حجية الاستحسان، ولكنه يرفض أن تحمل الآية على عمومها. ولذلك فهو يجتهد في تأويل قوله تعالى: ﴿أَحْسَنَهُۥ﴾ أي بما قواه الدليل. وأما ما لم يعاضده دليل، فليس عنده من الاستحسان في شيء.

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «لو كانت هذه الآية محمولة على عمومها، لوجب أن يكون استحساناً لتحريم القول بالهوى والشهوة عليكم حسناً، ولوجب اتباعه. وهذا يبطل تعلقكم به»[3].

وهنا تتجلى شخصية الباجي المعلم والنظار. فهو في هذا الموضع يبدو وكأنه يرشد أصحابه إلى طرائق الاستدلال الصحيح، ويعلمهم أسلوب المجادلة الهادفة إلى تحقيق روح المذاهب الفقهية في إخراج الأحكام بشكل يسمح للطالب المتعرج في دروب الاختبار والاستنباط، والاستدلال والقياس

(1) أحكام الفصول، ص688.
(2) المصدر السابق، ص689.
(3) أحكام الفصول، ص689.

أن يفهم روح تلك المذاهب الأربعة، ويصوغ بواسطتها من القرآن والسنّة والإجماع أحكاماً فقهية سليمة.

ثم تعرض الباجي بالتحليل إلى قوله ﷺ: «**ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن**»[1]، وبيّن أن الوجه الصحيح للاستدلال بهذا الحديث هو ما استحسنه المسلمون كافة وليس آحاد المسلمين، وإلّا للزم أن يكون ما رآه آحاد العوام حسناً. وإذا ثبت ذلك، فاستحسان جميع المسلمين يكون إجماعاً، والإجماع لا يكون إلّا عن دليل وإلّا كان إجماعهم خطأ[2].

وعلى الرغم من أن هذه الأدلة مردودة من حيث منهج الاستدلال بها، فإن ذلك لا يطعن في صحة الاستحسان واعتماده حجة في استنباط كثير من الأحكام الفقهية. ذلك أن الشارع الحكيم قد عدل في بعض الوقائع عن موجب القياس، أو تعميم الحكم جلباً للمصلحة أو درءاً للمفسدة[3]، فإن اطراد العمل بالقياس أو تعميم الحكم في بعض الوقائع قد يؤدي إلى تفويت مصلحة الناس والإضرار بها. فمن العدل والحكمة والتيسير ومراعاة مصلحة الناس ورحمة بهم، الحد من غلوّ القياس وذلك بأن يفتح للمجتهد باب العدول عن حكم القياس أو الحكم الكلي إلى حكم آخر يحقق المصلحة ويدفع المفسدة مما يتفق وأغراض الشرع الشريف، وما هذا إلا استحسان.

---

(1) أخرجه أحمد في المسند، مبحث القرآن والسنّة والعلم، ج5/ 211. قال الزيلعي: «حديث غريب مرفوع، ولم أجده إلا موقوفاً على ابن مسعود».
نصب الراية لأحاديث الهداية، ج4/ 133.

(2) وقريب من هذا، قول أستاذه الشيرازي في شأن الحديث أن المراد به ما أجمع عليه المسلمون من أهل الحل والعقد، وأن ما استحسنه أهل الإجماع فهو حسن عند الله ويجب المصير إليه والعمل به. ولعلّ هذا يبين أن الشيرازي لم ينكر الاستحسان جملة، وإنما أنكر منه ما لم يقم على دليل، ولذلك فقد عقد في شرح اللمع، ج2/ 972 ـ 973 فصلاً سمّاه: «معنى الاستحسان الصحيح».

(3) ولا أدلّ على عدول الشرع عن موجب القياس من إجازة السلم، إذ القياس يقتضي عدم جوازه؛ لأن المعقود عليه معدوم وبيع المعدوم لا يجوز، لكن الشارع أجازه مراعاة لمصلحة الناس. يرشد إلى ذلك قوله ﷺ: «**من أسلف في شيء ففي كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم**». أخرجه البخاري في كتاب السلم، باب السلم في وزن معلوم، ج3/ 111؛ ومسلم في كتاب البيوع، باب السلم، ج5/ 55.

المبحث الخامس

الاستدلال بالاجتهاد

أجمع العلماء على وجوب الاجتهاد ومنع التقليد. والاجتهاد بذل الفقيه الجهد لتحصيل ظن بحكم شرعي من دليل تفصيلي من الأدلة الشرعية[1]. فإذا كانت الواقعة التي يراد معرفة حكمها قد دلّ على الحكم الشرعي فيها دليل صريح قطعي الورود والدلالة، فلا مجال للاجتهاد فيها كما في قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: 2] فلا مجال للاجتهاد في عدد الجلدات، وكذلك في كل عقوبة أو كفارة مقدرة. فما دام النص صريحاً مفسراً بصيغته أو بما ألحقه الشارع به من تفسير وبيان، فلا مساغ للاجتهاد فيما ورد فيه لأن الفقيه في هذه الحالة لا يحتاج إلى جهد يوصله إلى قياس، أو استحسان. أما إذا كانت الواقعة التي يراد معرفة حكمها قد ورد فيها نص ظني الورود والدلالة كخبر الآحاد، أو أحدهما ظني، ففيها للاجتهاد مجال. وأما التي لا نصّ على حكمها أصلاً ففيها مجال متسع للاجتهاد؛ لأن المجتهد حينئذ يبحث ليصل إلى معرفة حكمها.

فيستنتج من هذا أن مجال الاجتهاد أمران: ما لا نصّ فيه أصلاً، وما فيه نص غير قطعي، وأن الاجتهاد بمعناه العام ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأول: الاجتهاد في بيان الحكم، وهو بذل الجهد في فهم النصوص التشريعية والاستدلال بالقرائن على تصحيح هذا الفهم مع الاستعانة بمقاييس اللغة العربية والدلالات المنطقية والتاريخية وبذل الجهد كذلك في التثبت من هذه النصوص وترتيبها حسب درجات الثبوت والإيضاح.

الثاني: الاجتهاد في القياس، وهو بذل الجهد في التعرف على القضايا

(1) حاشية الدمياطي على شرح الورقات، ص23؛ شرح تنقيح الفصول، ص429؛ إرشاد الفحول، ص250.

المشابهة للمسائل المطروحة، واستخلاص معاني الحكم وعلله، ومقاصد الشرع منه، واستخراج الطرق التي تبين مناط الحكم وفقاً لمبادئ الشريعة العامة، وإلحاق القضايا غير المنصوصة بما يماثلها من القضايا المعروفة وفقاً لمقاييس الأحكام ومقاصدها.

الثالث: الاجتهاد في الرأي ويكون على مستويين:

أ ـ الترجيح عند تعارض الأدلة.

ب ـ الإفتاء ولو لم يجد المفتي دليلاً[1].

والأحكام التي ترى فيها هذه الأقسام الثلاثة على ضربين: عقلية وشرعية.

أما العقلية مثل العلم بحدوث العالم، وإثبات الصانع، وإثبات النبوات وغير ذلك من أصول الديانات، فمذهب العلماء فيها «أن الحق في جهة واحدة وما عداه باطل»[2] إلّا ما حكي عن عبيد الله بن الحسن العنبري والجاحظ أنهما قالا بتصويب المجتهدين في أصول الدين[3].

والدليل على فساد ما ذهب إليه الجاحظ والعنبري، أن هذه الأصول عليها أدلة موجبة للعلم، قاطعة للعذر، فيجب أن يكون الحق فيها في واحد وما سواه باطلٌ وكذبٌ. ولذلك لم يعذر الله أحداً بالجهل في أصول الدين إجماعاً.

وأما الشرعية[4] وهي المعبر عنها بفروع الديانات، فقد تضاربت آراء الفقهاء والمتكلمين حولها

---

(1) مدخل إلى أصول الفقه المالكي: ولدأباه، ص77 ـ 78.

(2) وحجة الجمهور على ذلك: أن أصول الديانات مهمة عظيمة ولذلك شرع الله فيها الإكراه دون غيرها، وأن قياس الخصم الأصول على الفروع غلط لعظم التفاوت بينهما.
ينظر: شرح اللمع، ج2/ 1043؛ نشر البنود، ج2/ 326.

(3) شرح اللمع، ج2/ 1044؛ المستصفى، ج2/ 359؛ المحصول، ج2/ 500؛ شرح تنقيح الفصول، ص438؛ إرشاد الفحول، ص259.

(4) المراد بالأحكام الشرعية؛ أي الخارجة عما علم من دين الله ضرورة كوجوب =

فروى جمهور أصحاب مالك: «أن الحق في واحد»[1] وهو المشهور عن أصحاب الشافعي، وبه قال الحنابلة[2]. واختلف النقل عن أبي حنيفة، فنقل عنه أنه قال في بعض المسائل: «إن الحق في واحد». وفي بعضها: «أن كل مجتهد مصيب» وإن كان الحق مع واحد[3]. وروي عن أهل العراق وأصحاب مالك وابن شريح وأبي حامد مثل هذا[4].

وقال جمهور المتكلمين منهم: أبو الحسن الأشعري والقاضي أبو بكر الباقلاني من المالكية، وأبو علي وأبو هاشم من المعتزلة: «إن كل مجتهد مصيب» وبه قال القاضي أبو جعفر[5].

هذه مجمل آراء الفقهاء في حكم الاجتهاد والموضع الذي يسوغ للمجتهد أن يجتهد فيه. وما ذكرته من اختلاف العلماء في بعض أحكام الاجتهاد إن هو إلا صورة تعكس مسلك هذا الفقيه أو ذاك في كيفية الاستدلال به.

وللسيوطي (ت911هـ) كتاب «الرد على من أخلد إلى الأرض وأنكر أن الاجتهاد فرض»[6] وهو علامة بارزة على مدى اهتمام الفقهاء بالاجتهاد والرد إليه في تصويب الأحكام وتنزيلها في ضوء الكتاب والسنّة.

ووجه الشوكاني (ت1255هـ)[7] دعوته الواسعة إلى اعتبار الاجتهاد،

= الصلوات والزكاة والحج، وتحريم الزنى واللواط ونحو ذلك. فهذه وأمثالها قد تعين الحق فيها من الخطأ فيجب الأخذ بما ثبت مضافاً إليها الأحكام الخارجة عما لم يعلم من دين الله ضرورة، غير أن عليه دليلاً قاطعاً، وهو ما أجمع عليه الصحابة وفقهاء الأمصار؛ لأن هذا أيضاً الحق فيه متعين في ما أجمعوا عليه.

(1) أحكام الفصول، ص707؛ شرح تنقيح الفصول، ص439.

(2) شرح اللمع، ص2/ 1046؛ المسائل الأصولية، ص75.

(3) ينظر: أصول السرخسي، ج1/ 127.

(4) أحكام الفصول، ص707؛ إرشاد الفحول، ص261.

(5) ينظر: المعتمد في أصول الفقه، ج2/ 240؛ المحصول، ج2/ 503؛ شرح تنقيح الفصول، ص438؛ إرشاد الفحول، ص260.

(6) مطبوع.

(7) للإشارة فقد نوقشت رسالة في موضوع «الإمام الشوكاني حياته وأفكاره» أعدّها =

وأنه فرض على كل من توافرت فيه شروط الاجتهاد وثبتت له ملكة يقتدر بها على استخراج الأحكام من مآخذها، وأنه لا يجوز خلوّ عصر عن المجتهدين[1]. وما قاله الغزالي رَحِمَهُ اللَّهُ من أنه قد خلا العصر عن المجتهد قد سبقه إلى القول به القفال[2]... فإنهم إن قالوا ذلك باعتبار المعاصرين فقد عاصر القفال والغزالي والرازي والرافعي من الأئمة القائمين بعلوم الاجتهاد على الوفاء والكمال جماعة منهم. ومن كان له إلمام بعلم التاريخ والاطلاع على أحوال علماء المسلمين في كل عصر لا يخفى عليه مثل هذا، بل قد جاء بعدهم من أهل العلم من جمع الله له من العلوم فوق ما اعتده أهل العلم في الاجتهاد. وإن قالوا ذلك باعتبار أن الله عَزَّوَجَلَّ رفع ما تفضل به على من قبل هؤلاء من هذه الأمة من كمال الفهم وقوة الإدراك والاستعداد للمعارف، فهذه دعوى من أبطل الباطلات، بل جهالة من الجهالات.

وإن كان ذلك باعتبار تيسر العلم لمن قبل هؤلاء المنكرين وصعوبته عليهم وعلى أهل عصورهم، فهذه أيضاً دعوى باطلة. وقد كان السلف الصالح ومن قبل هؤلاء المنكرين يرحل للحديث الواحد من قطر إلى قطر.

قال الشوكاني: «فالاجتهاد على المتأخرين أيسر وأسهل من الاجتهاد على المتقدمين ولا يخالف في هذا من له فهم صحيح وعقل سوي»[3].

ولقد كان الإمام مالك رَحِمَهُ اللَّهُ من المجتهدين الأوائل. أجمع أهل المدينة على قبول اجتهاده واعتبروه حجة بينهم وبين الله مستعصمين به لدينهم، فجلس

= الأستاذ الباحث عبد الغني قاسم، ونال بها درجة دكتوراه الدولة، وهذه هي أحدث دراسة عن الإمام الشوكاني ـ فيما علمت ـ تحدث فيها الباحث عن الشوكاني المجدد والرائد ومجتهد القرن الثالث عشر وزعيم حركة الإصلاح الحديثة في اليمن، ووصفه بأنه مؤسس مدرسة فقهية متقدمة وأنه يأخذ مكان الصدارة في ينابيع اليقظة الإسلامية المعاصرة، كما دعا فيها الباحث إلى البحث عن أثر الشوكاني في فكر الأفغاني وتلاميذه باعتبار أن الشوكاني يمثل الفكر السابق للأفغاني، والرسالة مطبوعة.

(1) إرشاد الفحول، ص253.

(2) للاطلاع على تفاصيل المسألة: ينظر: المستصفى، ج2/ 353؛ المحصول، ج2/ 495؛ الإحكام في أصول الأحكام: الآمدي، ج4/ 233.

(3) إرشاد الفحول، ص254.

للإفتاء حينما ارتضاه علماؤهم وشيوخهم أهلاً لهذه المنزلة، فأفتى بعد الاجتهاد في جميع النصوص والتثبت من صحتها وفي تنزيلها على المسائل المعروضة عليه. كما اجتهد رَحِمَهُ اللَّهُ في معرفة مقاصد الشريعة لتكون آراؤه مسايرة لمنهجها العام[1].

ومن المأثور عند الأصوليين أنه لا اجتهاد مع النص، وهم يعنون أن أوامر الشارع المنصوص لا تدفع بآراء الناس وأقيستهم، غير أن العالم يلجأ إلى الاجتهاد على مراحل، منها الاجتهاد في استيعاب النصوص وجمع الآثار التي تُعنى بالحكم والعناية بتصحيحها. ولقد اجتهد الإمام مالك في تحصيل أكثر عدد ممكن من الأحاديث والآثار حتى قيل: إنه حفظ مائة ألف حديث أو يزيد.

وإذا كان الأئمة قد أخذوا بالاجتهاد حجة واعتبروه فرضاً على من توافرت فيه شروط الاجتهاد فإنهم قد نهوا عن التقليد وما يتعلق به من أحكام المفتي والمستفتي، ونصوصهم المصرحة بالنهي عن التقليد دليل على ذلك. وقد كان الإمام مالك رَحِمَهُ اللَّهُ ينهى عنه ويحذر أصحابه منه فنقل عنه أنه قال: «وددت أني ضربت بكل مسألة تكلمت فيها برأيي سوطاً على أنه لا صبر لي على السياط»[2].

وروي عنه قوله: «كل أحد يؤخذ من قوله ويرد عليه إلا صاحب هذا القبر»[3] ويعني رسول الله ﷺ.

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ: «أنا بشر أخطأ وأصيب، فانظروا في رأيي، فما وافق الكتاب والسنّة فخذوا به، وما لم يوافق فاتركوه». وقال أبو حنيفة لأبي يوسف: «يا يعقوب انظر إلى قولنا من أين أخذناه، فإننا بشر نقول القول اليوم ونرجع عنه غداً»[4].

وروى المزني عن الشافعي أنه لم يزل ينهى عن تقليده وتقليد غيره.

---

(1) شرح تنقيح الفصول، ص430. (2) إرشاد الفحول، ص267.
(3) حكاه ابن حجر في: بلوغ المرام، مقدمة الكتاب، ص: ز - ح.
(4) المصدر السابق.

وإذا كان الإمام مالك رَحِمَهُ اللَّهُ قد نهى عن التقليد وتشدد في النهي، فقد استثنى من ذلك ثلاث عشرة صورة لأجل الضرورة:

1 ـ تقليد العوام للمجتهدين في الأحكام.

2 ـ تقليد القائف العدل.

3 ـ تقليد التاجر في قيم المتلفات.

4 ـ تقليد القاسم بين اثنين. وابن القاسم لا يقبل قول القاسم لأنه شاهد على فعل نفسه.

5 ـ تقليد القوم لأرش الجنايات.

6 ـ تقليد الخارص الواحد فيما يخرصه.

7 ـ تقليد الراوي فيما يرويه.

8 ـ تقليد الطبيب فيما يدعيه.

9 ـ تقليد الملاح في القبلة إذا خفيت أدلتها.

10 ـ تقليد الصبي والأنثى والكافر الواحد في الهداية والاستئذان.

11 ـ تقليد القصاب في الذكاة ذكراً كان أو أنثى، مسلماً كان أو كتابياً.

12 ـ تقليد محاريب البلاد العامرة التي تتكرر الصلاة فيها، ويعلم أن الإمام بناها ونصبها أو اجتمع أهل البلد على بنائها.

13 ـ تقليد العامي في ترجمة الفتوى باللسان العربي أو العجمي وفي قراءتها أيضاً. ولا يجوز لعالم ولا جاهل التقليد في زوال الشمس لأنه مشاهد[1].

وبهذا يعلم أن المنع من التقليد إن لم يكن إجماعاً فهو مذهب الجمهور. ويؤيد هذا حكاية الإجماع على عدم جواز تقليد الأموات، وكذلك فإن عمل المجتهد برأيه إنما هو رخصة له عند عدم الدليل ولا يجوز لغيره أن يعمل به بالإجماع.

---

(1) ينظر: شرح تنقيح الفصول، ص430، 433 ـ 434.

قال الشوكاني: «فهذان الإجماعان يجتثان التقليد من أصله»[1].

ومن خلال هذه اللمسات، يتبين أن الإمام مالك رَحِمَهُ اللَّهُ كان أكثر مرونة في الاستدلال بالاجتهاد من غيره. فماذا عن أبي الوليد الباجي؟

إننا إذا أخذنا رأي أبي الوليد ـ وهو الذي يهمنا في هذا المقام ـ وجدناه يميل إلى رأي مالك وأصحابه وهو أن المصيب واحد وأن من حكم بغيره فقد حكم بغير الحق، وأن المجتهد لم يكلف إصابة الحق وإنما كلف الاجتهاد في طلبه، ومن لم يجتهد في طلبه فقد أثم. وهو يتفق مع إمام المذهب في أن المجتهد إذا أصاب فله أجران، وإذا أخطأ فله أجر واحد ولم يأثم لخطئه[2].

وقد عزز الباجي رأيه منتصراً لمذهبه بدليلين نقليين:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِى ٱلْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ ٱلْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَٰهِدِينَ ﴿٧٨﴾ فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ ۚ وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [الأنبياء: 78، 79]. فنقل في تأويل هذه الآية أن قوله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ ۚ﴾ بمعنى لو كان داود مصيباً في اجتهاده لقال: (ففهمنا داود وسليمان)، ولما كان حكم سليمان بأولى من حكم داود. والمحتمل أن يكون المراد بالآية أنهما مأموران بالاجتهاد فاجتهد كل واحد منهما واختلفا في الرأي، ثم ورد النص بموافقة قول سليمان ونسخ إباحة الاجتهاد[3].

غير أن الباجي يستبعد هذا التأويل ويرى أن وجه الدلالة من الآية أن قوله: ﴿فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ ۚ﴾ يقتضي أنه قد اجتهد كل من داود وسليمان فوفق سليمان دون داود. ولا يجوز أن يكون من جهة موافقة نصّ وارد بعد الاجتهاد كما يقال: «فهم زيد القضية دون عمرو» إذا اجتهد فيها فبان لزيد حكمها دون عمرو[4].

---

(1) إرشاد الفصول: ص267.

(2) أحكام الفصول، ص708. وينظر: الورقات في أصول الفقه، ص23؛ شرح تنقيح الفصول، ص439 ـ 440؛ نشر البنود، ج2/ 326 ـ 327؛ مذكرة في أصول الفقه، ص371.

(3) أحكام الفصول، ص709؛ إرشاد الفحول، ص262.

(4) المصدر السابق. وينظر: المقدمات الممهدات: ابن رشد، ج3/ 344؛ الفتاوى الكبرى: ابن تيمية، ج5/ 97.

الدليل الثاني: ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «**إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر**»[1].

قال الباجي: «وهذا نص على أن في المجتهدين مخطئاً ومصيباً [ولو كان كل واحد منهم مصيباً لم يكن لهذا التقسيم معنى][2]»[3]. ثم ما فتئ الباجي يطرح الاحتمالات الجائزة في تحديد مسألة: «**كل مجتهد مصيب**» وأن المخطئ لحكم الله والحاكم بغيره لا يجوز أن يكون مأجوراً على الحكم، بل أقصى حالاته أن يكون ذنبه مغفوراً. وهو في جوابه على هذه الاحتمالات يشعرنا دائماً بمنهجه ذي الطابع المزدوج، فهو يهدف أولاً إلى أن يقدم في صورة واضحة بقدر الإمكان آراء المالكية معززة بالأدلة النقلية والعقلية، ولكنه يحرص من جهة أخرى على تفنيد آراء الخصم رأياً رأياً سواء في ذلك الواقع والمحتمل.

ومن ثم نجده يقول وكأنه يسائل نفسه مستنكراً: لِمَ قلت ذلك؟ وما دليلك عليه وليس في العقل ما يمنع؟ ولِمَ أنكرت أن يكون مأجوراً على اجتهاده غير آثم على خطئه؟

ويستمر الباجي في جملة من الأسئلة الاستنكارية راداً الحجة عل الخصم مفنداً آراءه داحضاً حججه، وهو كعادته في تنويع أسلوب الحوار والمناظرة يلجأ إلى طريقة التعليل بإجماع الصحابة وإجماع السلف ويذكر أن الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ قد أجمعوا على تسمية بعض المجتهدين مخطئاً وبعضهم مصيباً[4]، وإن كان في تعليقه على ما أجمعوا عليه يذهب إلى أنه لا يجوز

---

(1) أخرجه البخاري في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنّة، باب أجر الحاكم، ج9/ 133؛ ومسلم في كتاب الأقضية، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب، ج5/ 131؛ والنسائي في السنن، كتاب آداب القضاة، باب الإصابة في الحكم، ج8/ 223 ـ 224؛ وذكره الألباني في صحيح الجامع الصغير وزيادته، ج1/ 193 ـ 194 قال: «حديث حسن».

(2) ما بين معقوفين ليس من أصل نص الباجي.

(3) أحكام الفصول، ص710.

(4) فقد روي عن أبي بكر أنه قال في الكلالة: «أقول فيها برأيي فإن كان صواباً فمن الله =

تسمية المجتهد من الصحابة مخطئاً؛ لأن الصحابة منزّهين عن الاجتهاد في المسائل القطعية التي يؤدي الخوض فيها إلى التأثيم والتفسيق. كما لا يجوز أن ينعت أحد المجتهدين مجتهداً آخر بأنه مخطئ عنده، بل هو مصيب عند الله وعند نفسه[1].

وهذا الذي ذهب إليه الباجي يبدو قوياً، ذلك أن الاختلاف في عهد الصحابة قد بلغ ذروته في مسائل الفقه والأمثلة لديهم كثيرة، ومع ذلك فقد كانت المناظرة عندهم تأخذ مجراها الطبيعي إذ إن المسألة إن بانت لأحدهم رجع إلى قول مخالفه دون تخطئته أو تفسيقه.

وأما فيما يتعلق بالتقليد، فيرى الباجي أن العالم الذي توافرت فيه شروط الاجتهاد لا يجوز له أن يقلد من هو مثله في العلم ولا من هو فوقه، سواء خاف فوات الحادثة أو لم يخف.

ومما عزز به أبو الوليد هذا الرأي على المستوى النقلي قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: 36]، قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «والمقلد قاف ومتبع بغير علم»[2].

ومما يدل على ذلك من جهة السنّة، ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: **«نضّر الله امرءاً سمع مقالتي فوعاها وأداها كما سمعها فرُبّ حامل فقه ليس بفقيه، ورُبّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه»**[3].

قال الباجي: «فلو كان قد أطلق التقليد للعالم لم يأمر بأداء قوله كما سمع منه، وكأن تقليد العالم الراوي في معناه وإن لم ينقل لفظه»[4].

= وإن كان خطأ فمني». وكتب أبو موسى الأشعري عن عمر: «هذا ما أرى الله عمر». فأنكر عليه عمر وقال: «اكتب هذا ما رأى عمر فإن يك خطأ فمن عمر». وهكذا كانت حال سائر الصحابة.

ينظر: أحكام الفصول، ص712 ـ 713؛ شرح اللمع، ج2/ 1052 ـ 1053.

(1) أحكام الفصول، ص718 ـ 719. (2) أحكام الفصول، ص723.

(3) أخرجه النسائي في السنن، كتاب العلم، باب فضل نشر العلم، ج2/ 289.

(4) أحكام الفصول، ص723 ـ 724.

ويخلص الباجي من هذا إلى أن التقليد لا يكون إلّا للعامة، تلك الجماعة من المسلمين التي يعجز أفرادها بذواتهم عن أن يكون لهم رأي شخصي في الحلول التي يمكن أن تفرض على ضميرهم، مع أنهم قد يدعون إلى ممارسة حقهم في الاجتهاد في حالات معينة.

ويفسر الفقيه المالكي ذلك بقوله: «إن فرض العامي الأخذ بقول العالم إنما نسميه «تقليداً» على سبيل المجاز والاتساع وإلّا فهذا فرضه والذي إذا فعله فقد أدى الواجب عليه»[1].

وقد سبق إلى تقرير هذا المعنى أبو إسحاق الشيرازي، وشهاب الدين القرافي ورواه عن مالك[2]، حتى إذا جاء ابن تيمية بعد قرابة ثلاثة قرون، كان أقرب إلى الباجي عندما قرر أن التقليد ضروري للعامي العاجز عن أن يصنع لنفسه رأياً شريطة أن يتبع مذهباً بعينه، وألّا يتقلد من المذاهب الأخرى ـ تبعاً للظروف أو المصلحة ـ حلولاً مختلفة يجعل منها تلفيقاً.

---

(1) المصدر السابق، ص727.

(2) ينظر: شرح اللمع، ج2/ 1010؛ شرح تنقيح الفصول، ص430.

المبحث السادس

الاستدلال بالذرائع

الذريعة يراد بها كل ما يتخذ وسيلة لشيء آخر بصرف النظر عن كون الوسيلة والمتوسل إليه مقيداً بوصف الجواز أو المنع، ذلك أن الذريعة قد تكون وسيلة لمصلحة، كما قد تكون وسيلة لمفسدة[1]. فيدخل في معنى الذريعة بهذا الاعتبار الصور الأربعة الآتية:

1 ـ الانتقال من الجائز إلى مثله.

2 ـ الانتقال من المحظور إلى مثله.

3 ـ الانتقال من الجائز إلى المحظور.

4 ـ الانتقال من المحظور إلى الجائز.

قال الحسن اليوسي: «اعلم أن الذريعة هي المدخل إلى الشيء؛ فإذا كان الشيء خيراً كان فتحها خيراً، وإن كان شراً فحقها أن تسد[2].

وهكذا فإن الذريعة يتصور فيها الفتح كما يتصور فيها السد، وتكره وتندب وتباح[3]. على أن الذي ركز عليه الباحثون من أقسامها وخصوه بأكثر أحاديثهم، هو الذريعة المفضية إلى مفسدة والتي تسمى سد الذرائع.

وإذا كان العمل بسد الذرائع قد اشتهر به مذهب المالكية والحنابلة، فإن غيرهم قد أخذوا به وإن لم يسموه بهذا الاسم.

قال الشاطبي (ت790هـ): «أما الشافعي فالظن به أنه تم له الاستقراء في

---

(1) ينظر: إعلام الموقعين، ج3/ 135؛ الموافقات في أصول الأحكام، ج4/ 199؛ أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي: مصطفى أديب البغا، ص568.

(2) كتاب المحاضرات، ص171.

(3) تجدر الإشارة هنا إلى أنه كلما سقط اعتبار المقصد، سقط اعتبار الوسيلة، فإنها تبع. ينظر: شرح تنقيح الفصول، ص449.

سدّ الذرائع على العموم. وأما أبو حنيفة فإن ثبت عنه جواز إعمال الحيل لم يكن من أصله في بيوع الآجال إلّا الجواز، ولا يلزم من ذلك تركه لأصل سدّ الذرائع. وهذا واضح إلّا أنه نقل عنه موافقته مالكاً في سدّ الذرائع فيها وإن خالفه في بعض التفاصيل. وإذا كان كذلك فلا إشكال[1].

ويقول ابن بدران الدمشقي الحنبلي: «سدّ الذرائع وهو قول مالك وأصحابنا وهو ما ظاهره مباح ويتوصل به إلى محرم[2]، وأباحه أبو حنيفة والشافعي»[3].

ومراده من هذا القول ـ والله أعلم ـ أن سدّ الذرائع هو قول مالك وأحمد تأصيلاً وتفريعاً. أما الشافعي وأبو حنيفة فلا يقرّان بالتأصيل، بمعنى لا يعتبران سدّ الذرائع دليلاً شرعياً، وإنما يحكمان به في كثير من اجتهاداتهما تفريعاً وتفصيلاً.

ولا يعني اتفاق المذاهب الاجتهادية في الأخذ بسدّ الذرائع في ميدان التطبيق أن تكون على درجة واحدة من حيث الأخذ به، بل هي على مستويات مختلفة متدرجة في سعة الساحة التي يشملها هذا الأصل، وفي كثرة الفروع المندرجة تحته.

فعلى حين نجد الشافعية يأخذون منه بأدنى مستوى وفي أضيق نطاق ممكن[4] نجد المالكية يقفون في هذا الشأن في أعلى مستوى. وكما نجد

---

(1) الموافقات في أصول الأحكام، ج3/ 173.

(2) وليس كذلك دائماً، فقد تكون وسيلة المحرم غير محرمة إذا أفضت إلى مصلحة راجحة كالتوسل إلى فداء الأسرى بدفع المال إلى العدو والذي هو محرم عليهم للانتفاع به لكونهم مخاطبين بفروع الشريعة عندنا.
ينظر: شرح تنقيح الفصول، ص449.

(3) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، ص138.

(4) فقد عمل الشافعية بمبدأ سد الذرائع في فروع فقهية محدودة من ذلك المعذورون في ترك صلاة الجمعة، كالمرضى والمسافرين فإنهم يصلون الظهر مكانها جماعة أو فرادى. وقد استحب لهم الشافعية إذا أدوها جماعة أن يخفوها سداً لذريعة التهمة في تركهم لصلاة الجمعة أو الجماعة.
ينظر: الأم، م2، ج3/ 44.

الحنفية[1] أقرب إلى الشافعية، نجد الحنابلة[2] أقرب إلى المالكية[3].

وإذا كان للشافعية شواهد في فروع فقههم تؤكد إعمالهم لسدّ الذرائع، فإنهم قد أنكروا صحة هذا الأصل وأبطلوا العمل به محتجين لرأيهم بأن الشريعة مبنية على الظاهر، ولا يجب تجاوز حكم النص في تفسيرها بالنظر إلى المآلات أو إلى درجة الفساد في الوسيلة المباحة لأنها لو كانت كذلك لمنعها الشارع ونهى عن تذرُّعها.

يقول الإمام الشافعي: «فمن حكم على الناس بخلاف ما ظهر عليهم استدلالاً على أن ما أظهروا يحتمل غير ما أظهروا بدلالة منهم أو غير دلالة، لم يسلم عندي من خلاف التنزيل والسنّة[4].

فالأحكام في نظر الشافعي على الظاهر، والله هو الذي يتولى الغيب. ولذلك فكل من حكم على الناس بالظن والمحتمل، فقد جعل لنفسه ما حظر الله ﷻ على نبيّه؛ لأنه وحده العالم بالغيب المطلع عليه. وقد أمر عباده أن يأخذوا الأمور بظواهرها ويتركوا البواطن منها لأنها لا تقع في مجال حسهم وإدراكهم.

هذا باختصار نظر الإمام الشافعي في سدّ الذرائع. وأشير هنا إلى أن

---

(1) من فروعهم التي يظهر فيها إعمالهم لسد الذرائع صوم المفتي ليوم الشك. فالمختار في مذهب الحنفية صومه، وأيضاً منعهم لبعض صور بيوع الآجال هروباً من شبهة الربا.
ينظر: تحفة الفقهاء، ج2/ 343.

(2) من تطبيقاتهم على سد الذرائع عدم قبول توبة الزنديق المشهور بالزندقة، ومنعهم إيقاع الطلاق الثلاث بلفظ واحد. واختار ابن القيم إيقاعه طلقة واحدة وهو مذهب شيخه ابن تيمية سداً للذريعة إلى نكاح التحليل بإيقاعه ثلاثاً، وهو عند الحنابلة أيضاً من باب الذرائع التي سدّها الشارع في طريق الزنى.
ينظر: المغني في فقه الإمام أحمد: ابن قدامة، ج7/ 280 ـ 282؛ إعلام الموقعين، ج3/ 137 إلى 159؛ ابن حنبل، حياته وعصره، آراؤه وفقهه: محمد أبو زهرة، ص374.

(3) الوسيط في أصول الفقه: وهبة الزحيلي، ص578.

(4) الأم، ج7/ 268 ـ 269.

العطار (ت1250هـ) في حاشيته على «جمع الجمع»، ذكر أن ما نسب إلى الشافعي من القول بترك العمل بسدّ الذرائع إنما هو من باب تحريم الوسائل لا من باب الذرائع[1].

ومن أجَلّ من يمنع العمل بالذرائع أيضاً، ابن حزم الظاهري حيث شنع بمخالفيه من المالكية والحنفية واتهمهم باتباع الهوى والحكم بالباطل. ووصف مذهبهم في الذرائع بأنه فاسد لا يستند إلى نصّ شرعي؛ لأنه يؤدي إلى إبطال الحقائق بالكلية. فلنقم بجولة مع هذا الفقيه لنتعرّف على المسلك الذي أداه إلى إقرار هذه النتيجة. ولكن قبل ذلك لا بأس من التعريج على مسلك الإمام مالك وتعرّف آرائه في الاستدلال بهذا الأصل تقيداً بالتسلسل التاريخي.

أولاً: مسلك الإمام مالك:

المشهور أن الإمام مالك أخذ بمبدأ القول بسدّ الذرائع واعتمده في استنباطه الفقهي، ثم توسع فيه من جاء بعده من أتباعه حتى اشتهروا به فنسب إليهم[2].

والأمثلة على إعمال الذرائع كثيرة في الفقه المالكي، من ذلك ما جاء في حكم من مات وعليه زكاة لم يؤدها، فمذهب مالك أنه إن أوصى بها لزم الورثة إخراجها وهي عنده من الثلث، وإذا لم يوص بها لم يلزم الورثة إخراجها، فإن فعلوه فذلك حسن[3].

والظاهر أن عمدة مالك في عدم لزوم شيء إذا لم يوص بها سدّ الذريعة، وذلك أنه إذا لزمت الورثة أدّى هذا لأن يترك الإنسان أداء زكاة ماله طول عمره اعتماداً على ورثته يستخرجونها بعد موته، وربما يتخذ ذلك وسيلة للإضرار بهم، وكذلك الأمر إذا أوصى بها[4].

---

(1) حاشية العطار على جمع الجوامع، ج2/ 399.
(2) شرح تنقيح الفصول، ص448.
(3) الموطأ، باب زكاة الميراث، ص153. وينظر: بداية المجتهد، ج1/ 249.
(4) أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، ص597.

ومن ذلك أيضاً ما جاء في القضاء في المياه: «لا يمنع فضل الماء ليمنع به الكلأ»[1].

قال الباجي حكاية عن مالك: «معنى ذلك في آبار الماشية التي في الفلوات؛ لأنه إذا منع فضل الماء لم يرع ذلك الكلأ الذي بذلك الوادي لعدم الماء، فصار منعاً للكلأ[2].

وقد نظر الإمام مالك رَحِمَهُ اللَّهُ إلى جانب قوي في الذرائع وهو كثرة المفاسد المترتبة على الفعل وإن لم تكن غالبة، ورجّح ذلك الجانب على ما سواه لاعتبارات ثلاثة:

الاعتبار الأول: أنه ينظر إلى الواقع لا إلى المقاصد، وقد وجد أن المفاسد المترتبة على الفعل كثيرة، فكانت المفسدة قريبة للوقوع، ويجب الاحتياط لها عند العمل. ومن المقرر فقهاً أن دفع المفاسد مقدم على جلب المصالح، ولا صلاح للعامة أو الخاصة مع الإبقاء على المفاسد التي تنخر في عظام المجتمع. فيرجح حينئذ جانب المفسدة على جانب المصلحة التي كانت في أصل الإذن.

الاعتبار الثاني: أنه في هذه الحال تعارض أصلان لأن الفعل الأصل فيه الإذن كما هو أصل الفرض، وهذا أصل ثان وهو أن الأصل صيانة الإنسان من أن يلحق الإضرار بغيره وإيلامه. فيرجح الأصل الثاني لكثرة المفاسد المترتبة فيكون المنع للزجر وهو المنع بسدّ ذرائع الشر.

الاعتبار الثالث: أن الآثار الصحاح قد وردت بتحريم أمور كانت في الأصل مأذوناً فيها؛ لأنها تؤدي في كثير من الأحوال إلى مفاسد وإن لم تكن غالبة ولا مقطوعاً بها. فنهى رسول الله ﷺ عن الخلوة بالأجنبية، ونهى عن بناء المساجد على القبور حتى لا تعبد الموتى، وحرم صوم يوم الفطر... وفي كل هذا كان النهي عن هذه الأمور خشية المفاسد التي قد تترتب عليها[3].

---

(1) أخرجه البخاري في الصحيح، باب في الشرب، ج3/ 144.

(2) المنتقى، م3، ج6/ 34. وينظر: الموطأ، باب القضاء في المياه، ص489.

(3) مالك، حياته وعصره، آراؤه وفقهه، ص347.

إن هذا التوجه الذرائعي في فقه الإمام مالك هو توجه مشروط وليس مطلقاً كما أراد أن يوهمنا ابن حزم، قصداً منه للتشنيع بمخالفيه في الرأي، وتزييف فِكْرِ خصمه أبي الوليد الباجي في محاولة منه لإبطال ما قرروه من قواعد الأحكام.

واعتبار أصل الذرائع بسدّها أو فتحها يعدّ من جهة أخرى توثيقاً لمبدأ المصلحة الذي أخذ مالك رَحِمَهُ اللَّهُ بعروته. فهو يعتبر المصلحة الثمرة التي أقرّها الشارع ودعا إليها وحث عليها، فجلبها مطلوب وضدّها وهو الفساد ممنوع. ولذلك كانت المصلحة في المذهب المالكي هي قطب الرحى، وبها كان هذا المذهب خصباً كثير الأثمار[1].

ثانياً: مسلك ابن حزم:

وفاءً لمذهبه الظاهري في الاستمساك بالكتاب والسنّة والإجماع، أنكر ابن حزم أن تكون الذريعة والاحتياط أساساً شرعياً يعتمد في تقرير الأحكام[2]، كما استبعد أن يكون حديث النعمان بن بشير[3] دليلاً قائماً على العمل بسدّ الذرائع.

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «فهذا حضّ منه ـ عليه الصلاة والسلام ـ على الورع، ونصّ جليّ على أن ما حول الحمى ليس من الحمى، وأن تلك الشبهات ليست بيقين من الحرام، وإذا لم تكن مما فصل من الحرام، فهي على حكم الحلال بقوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾ [الأنعام: 119]. فما لم يفصل، فهو حلال بقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: 29]، وبقوله ﷺ: «**إن أعظم المسلمين جرماً، من سأل عن شيء لم يحرم، فحرم من أجل مسألته**»[4]، قال: «فالنهي عن الشبهات إنما هو بالنسبة لمن استشكل

---

(1) شرح تنقيح الفصول، ص446 وما بعدها؛ مذكرة في أصول الفقه، ص201.

(2) الإحكام في أصول الأحكام، ج6/ 179.

(3) والحديث هو: «**الحلال بيّن والحرام بيّن وبينهما متشابهات...**» سبق تخريجه في ص159.

(4) أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب الاعتصام، باب ما يكره من كثرة السؤال، =

عليه الأمر، وتعسّر عليه الفصل بين ما يحلّ وبين ما يحرّم. أما من تحقق مجال التحريم، وأيقن ما قاربه من التحليل؛ فإن هذه المقاربة أو الشك فيها لا تمنع عنّا الاستمتاع بالمباح، ولا تحوّله بأي حال من الأحوال إلى دائرة التحريم»[1].

ودليل ابن حزم أن المشتبه لو كان حراماً وفرضاً تركه، لكان النبي قد نهى عنه، ولكنه ـ عليه الصلاة والسلام ـ لم يفعل ذلك، فدلّ على أنه ﷺ إنما حضّ على تركه خوفاً على مواقعه أن يقدم على الحرام، ونظر ذلك ﷺ بالراتع حول الحمى، فدلّ هذا على أن الحمى هو الحرام، وما حوله ليس منه، وإذا كان ذلك كذلك، فالمشتبهات ليست من الحرام، وما لم يكن حراماً فهو حلال وهذا في غاية البيان. وهذا عند ابن حزم هو الورع الذي يحمد فاعله ويؤجر، ولا يذم تاركه ولا يأثم ما لم يواقع الحرام البين.

إن هذا التأكيد من ابن حزم على أن المشتبهات من المباح، وأنها ليست من الحرام في شيء، هو دليل قاطع وصريح على عدم القول بسدّ الذرائع بدعوى الاحتياط؛ لأن ذلك ـ في نظره ـ تجنّ على الشريعة بتوسيع دائرة التحريم؛ وذلك بإلحاق كثير من الأحكام بها مباحة في أصلها بالنصّ. ثم هو بعد ذلك تجنّ على المسلمين بإضافة القيود والتضييقات عليهم.

«ومن حرم المشتبه وأفتى بذلك وحكم به على الناس، فقد زاد في الدين ما لم يأذن به الله تعالى وخالف النبي ﷺ، واستدرك على ربه بعقله أشياء من الشريعة، ويكفي من هذا كله إجماع الأمة كلها نقلاً عصراً عن عصر، أن من كان في عصره ـ عليه الصلاة والسلام ـ وبحضرته في المدينة، إذا أراد شراء شيء مما يؤكل أو ما يلبس أو يوطأ أو يركب أو يستخدم أو يتملك أي شيء كان، أنه كان يدخل سوق المسلمين أو يلقى مسلماً يبيع شيئاً ويبتاعه منه، فله ابتياعه ما لم يعلمه حراماً بعينه، أو ما لم يغلب الحرام عليه غلبة يخفى معها

= ج9/ 117؛ ومسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، باب توقيره ﷺ وترك كثرة سؤاله، ج7/ 92.

(1) الإحكام في أصول الأحكام، ج6/ 179 ـ 180.

الحلال. ولا شكّ أن في السوق مغصوباً ومسروقاً ومأخوذاً بغير حق، وكل ذلك قد كان في زمن النبي ﷺ إلى هلمّ جرّا، وما منع ـ عليه الصلاة والسلام ـ شيئاً من ذلك، وهذا هو المشتبه نفسه.. وقد روي أنه ﷺ أمر فيمن أطعمه أخوه شيئاً أن يأكل ولا يسأل، فنحن نحض الناس على الورع كما حضّهم النبي ﷺ وننديهم إليه، ونشير عليهم باجتناب ما حاك في النفس، ولا نقضي بذلك على أحد، ولا نفتيه به فتيا إلزام، كما لم يقض بذلك رسول الله ﷺ على أحد»[1].

لقد أوضح ابن حزم ـ من خلال هذا النصّ ـ أنه لا ينبغي أن نأخذ بالظن في التحريم، وإنما علينا أن نأخذ بالحرام حيث يوجد الدليل القاطع عليه، وأما التحريم بالظن فلا ينبغي أن نعتبره.

إن الاحتياط الحق في نظره هو أن نلتزم حدود التحريم والتحليل المنصوص عليها في الشرع، فما حرّمه الله تعالى حرّمناه، وما أحلّه حللناه، أما إذا قلنا: إن هذا المشتبه يمنع خوف الوقوع في الإثم والمعصية وحذراً من اقتراب حمى الله تعالى وتجنُّباً من مخالطة الحرام، فإن ما خفناه وقعنا فيه بلا شك؛ لأن تحريم الحلال شكل من أشكال المعصية، وهذا من أكبر الكبائر عند الله.

والحقيقة أن ما ذهب إليه ابن حزم من أن المتشابهات من قبيل المباحات قوي من جهة النظر ويعترف به القائلون بالذرائع، لكنهم يرون أن هذه المتشابهات لما جانبت المحرمات وكانت أسباباً موصلة لها قطعاً أو غالباً، فقد دخلت في باب التحريم لا لذاتها ولكن لغيرها؛ لأنها محل المحرمات، إذ لا يتحقق الكف إلّا بقطع الطرق والمسالك إلى المحرمات. لذلك كان الاحتياط وترك المشتبه أمراً أساسياً لتحقيق هذا المقصد الشرعي الجليل.

فكيف وصل أئمتنا الأعلام إلى إقرار هذا المعنى؟ سبقت الإشارة إلى مسلك الإمام مالك وهو معاصر الشافعي. فلنر كيف وصل الباجي إلى إقرار العمل بالذرائع، وبالتالي نصرة الآراء المالكية، وهو معاصر ابن حزم.

---

(1) المصدر السابق، ج6/ 182.

ثالثاً: مسلك الباجي:

حاول أبو الوليد الباجي معالجة هذا الدليل تأصيلاً وتفريعاً عندما عقد فصلاً سمّاه «المنع من الذرائع» فبيّن أن المقصود بالذرائع التي يجري فيها المنع عند الإمام مالك هي المسألة التي ظاهرها الإباحة ويتوصل بها إلى فعل المحظور[1]. ومثل لذلك ببيوع الآجال، نحو: أن يبيع الرجل السلعة بمائة دينار إلى أجل ويشتريها بخمسين نقداً، فهذا قد توصل إلى سلف خمسين في مائة بذكر السلعة، فكان ربا. ولذلك سميت بيوع الآجال أيضاً (البيوع الربوية) أو (بيوع العينة) لحصول النقد لصاحب العينة[2].

فبيوع الآجال إذا ظاهرها الجواز، ولكنها تؤدي إلى ممنوع كبيع وسلف، أو سلف ومنفعة، ولما كانت وسيلة إلى محظور سدّت.

وأيضاً، فقد ظهر أصل سدّ الذرائع في فروع كثيرة نقلت عن المذهب المالكي، ومؤداه أن ما يؤدّي إلى حرام يكون حراماً، وما يؤدي إلى حلال يكون حلالاً بمقدار طلب هذا الحلال، وكذلك ما يؤدي إلى مصلحة يكون مطلوباً، وما يؤدي إلى مفسدة يكون حراماً[3].

والدليل الذي يقدمه الباجي لتدعيم رأيه وتأصيل مذهبه قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرْنَا وَٱسْمَعُواْۗ وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٠٤﴾﴾ [البقرة: 104].

قال رحمه الله: «وجه الدليل من هذه الآية أنه تعالى نهى المؤمنين عن أن يقولوا للنبي ﷺ: (راعنا) لأن أهل الكفر كانوا إذا خاطبوا النبي ـ عليه الصلاة والسلام ـ بهذا اللفظ أرادوا به سبّه، فمنع المؤمنين أن يخاطبوه بهذا اللفظ وإن كان لا يصح أن يريد به مؤمن شيئاً من ذلك. وهذا معنى الذريعة، وهو العقد الذي يريد الفاجر أن يتوصل به إلى الربا، فيمنع من ذلك الصالح وإن

---

(1) الإحكام في أصول الأحكام، ج5/ 183 ـ 184.
(2) أحكام الفصول، ص689 ـ 690.
(3) المنتقى، م2، ج4/ 289 ـ 290. وينظر: البداية، ج2/ 117؛ الكافي في فقه أهل المدينة: المالكي، ص324.

كان لا يريد به ذلك»[1].

وهذا شبيه بالمنع من سبّ الأصنام عند من يعلم أنه يسبّ الله حينئذ، وإذا كان سبّ الأصنام ممنوعاً، فالمنع من سبّ الرسول أولى وأحرى، وهو المبلغ عن ربه والمبين لكتابه. واستمر الباجي على هذه الوتيرة من الاستدلالات النقلية دون تنويع وبلا ملل، فاحتج بآيات أخرى من مثل قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَٰلِكَ نَبْلُوهُم بِمَا كَانُوا۟ يَفْسُقُونَ ﴿١٦٣﴾﴾ [الأعراف: 163].

وبعد أن بيّن وجه الدليل من الآية قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «وهذا هو معنى الذرائع التي نمنعها والله أعلم»[2].

وإذا كان الاستدلال على منع هذا النوع من الذرائع لا يقتصر على كونه عنصر إيضاح وتفصيل واستدلال بالنص القرآني فحسب، فقد دلّ النصّ النبوي أيضاً على المنع من الذرائع التي ظاهرها الجواز ويتوصل بها إلى فعل المحظور، من ذلك ما روي عنه ﷺ أنه قال: «**لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها فباعوها وأكلوا أثمانها**»[3]. وما روي عنه ـ عليه الصلاة والسلام ـ أنه قال: «**دع ما يريبك إلى ما لا يريبك**»[4].

---

(1) نقل عن المالكية أنهم قسموا ما يؤدي إلى مفسدة أقساماً أربعة:
أ ـ ما يكون أداؤه إلى المفسدة قطعاً.
ب ـ ما يكون أداؤه إلى المفسدة نادراً.
ج ـ ما يكون آداؤه إلى المفسدة كثيراً لا نادراً.
د ـ ما يكون أداؤه إلى المفسدة كثيراً لا غالباً ولا نادراً.
ينظر: الاعتصام: الشاطبي، ج2/ 22.

(2) أحكام الفصول، ص690. وينظر: إعلام الموقعين، ج3/ 137.

(3) أحكام الفصول، ص691.

(4) أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب البيوع، باب لا يذاب شحم الميتة ولا يباع، ج3/ 107؛ والنسائي في السنن، كتاب الفرع والعتيرة، باب النهي عن الانتفاع بشحوم الميتة، ج7/ 177.

قال الباجي رَحِمَهُ اللَّهُ: «فوجه الدليل [من الأول][1] أن التحريم علّق على الأكل، وكان معناه الانتفاع، فلما باعوها وأكلوا أثمانها، كان ذلك بمنزلة أكلها، ووجه الدليل [من الثاني][2] أن هذا نهي عن ترك ما يريب، وليس في المريبة أعظم مما ذكرناه»[3].

حتى إذا انتقل الباجي إلى حديث النعمان بن بشير المتقدم، كان على نقيض ابن حزم. ذلك أن الحديث وإن كان لفظه لفظ الشرط والإخبار، فإن معناه الأمر، ولا خلاف بين المسلمين أنه يجب على الإنسان أن يفعل ما هو أبرأ لدينه وعرضه، ولعلّ قوله ﷺ في نهاية الحديث: «إن لكل ملك حمى، وإن حمى الله محارمه، ومن حام حول الحمى يوشك أن يرتع فيه..» الحديث، دليل على وجوب ترك ما يضارع الحرام ويتوسل به إليه[4].

هذه مجمل آراء الباجي في كيفية الاستدلال بالذرائع الموصلة إلى المصلحة، والمنع من الذرائع المؤدية إلى فعل المحظور، وهو ما ثبت أيضاً من مذهب مالك المتقدم.

على أن هناك أدلة أخرى ساقها الباجي للدلالة على صحة الاستدلال بهذا الأصل في موضع الخلاف وهي كثيرة متنوعة[5]. غير أن القدر الذي استعرضته لما كان كافياً لإزاحة الستار عن مسلك الباجي في الذرائع، وفي ما يجوز الاستدلال له من ذلك وفي ما لا يجوز، فقد اكتفيت به ومنه تتبين صحة مذهب مالك وأصحابه، وأن المسائل في الفقه المالكي لها أصولها وقواعدها التي ترجع إلى الكتاب والسنّة والإجماع أو ما استمد حجيته منها كان حملاً عليها.

---

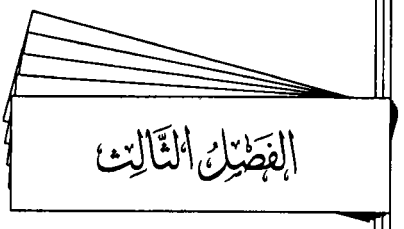
(1) أخرجه النسائي في السنن، كتاب آداب القضاة، باب الحكم باتفاق أهل العلم، ج8/ 230 ـ 231.

(2) ما بين المعقوفتين ليس من أصل نص الباجي.

(3) أحكام الفصول، ص691.

(4) المصدر السابق، ص692.

(5) ينظر: أحكام الفصول، ص693 ـ 694.



ما اتفق فيه الباجي مع مالك الاستدلال بإجماع أهل المدينة

ويتضمن المباحث الآتية:

المبحث الأول: مسلك المعارضين:

1 ـ رأي الإمام الشافعي.

2 ـ رأي ابن حزم.

3 ـ رأي السرخسي.

4 ـ رأي الغزالي.

5 ـ رأي الآمدي.

المبحث الثاني: مسلك المؤيدين:

1 ـ رأي الإمام مالك.

2 ـ رأي الباجي.

وهنا لا نجد سوى أصل واحد فقط انفرد به الإمام مالك رَحِمَهُ اللَّهُ وأعمله في كثير من فتاويه؛ وتبعه في ذلك أكثر أصحابه ومن بعدهم من العلماء الأجلّاء وهو إجماع أهل المدينة وعملهم.

والسبب في ذلك: أن أهل المدينة المنورة شاهدوا نزول الوحي الكريم، وسمعوا رسول الله ﷺ وهو يشافههم بالبيان، والحديث والتفسير، والتخصيص والتقييد... وكانوا رضي الله عنهم أهل فصاحة وبيان وأعرف الناس بأساليب اللغة وأسرارها، كما كانوا أقرب الناس وأعرفهم بأحوال التشريع ومقاصد الشريعة... وهم الذين آووا رسول الله ﷺ ونصروه وأيدوه وبايعوه على نصرة الإسلام والمسلمين، فكانوا رحماء بينهم أشدّاء على الكفر والكفار.

وأما المدينة فقد أخبر رسول الله ﷺ أن الله جعلها من الحرم، فهي ثاني الحرمين الشريفين، بقيت محروسة برعاية الله، راجحة لم يترجح عليها غيرها.

ولذلك قال ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «**المدينة حرم فمن أحدث فيها حدثاً أو آوى محدثاً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يقبل منه يوم القيامة عدل ولا صرف**»[1]، وقال ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «**لا تقوم الساعة حتى تنفي المدينة شرارها كما ينفي الكير خبث الحديد**»[2]، وقال ﷺ: «**لا يصبر على لأواء المدينة وشدتها أحد من أمتي إلّا كنت له شفيعاً يوم القيامة**»[3]. إلى غير ذلك من الأحاديث والأخبار الصحيحة الدالة على فضل المدينة وتقدم أهلها في العلم والفضل.

---

(1) أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب الاعتصام، باب إثم من آوى محدثاً، 9/ 123؛ ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب فضل المدينة، ج4/ 116.

(2) أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب الاعتصام، ج9/ 127؛ ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب المدينة تنفي شرارها، ج4/ 120 واللفظ لمسلم.

(3) أخرجه مسلم في الصحيح، كتاب الحج، باب الترغيب في سكنى المدينة والصبر على لأوائها، ج4/ 119.

لهذه الاعتبارات وغيرها، كان الحق مع من قال بحجية إجماع أهل المدينة، وفي مقدمة هؤلاء إمام دار الهجرة مالك بن أنس رَحِمَهُ اللَّهُ.

غير أن هذا الأصل لم يسلم من انتقاد الفقهاء ـ بما فيهم بعض المالكية ـ فقد بالغوا في ردّه وإنكاره، مخطئين الآخذين به، معتبرين أن ذلك من باب التشريع الذي لم يأذن به الله، والتزيد على شريعة نبيّه بعد أن أكمل الله دينه، وبيّن أصوله، وقرر مبادئه.

ويبدو من خلال أقوال العلماء الذين انتقدوا عمل أهل المدينة ورفضوا الأخذ به، أنهم نظروا إليه من منظور غير المنظور الذي نظر منه المالكية. ومن ثم راحوا يتكلموا عن العمل كما لو أنهم يتكلمون عن الإجماع، وهذا خلاف ما ذهب إليه محققو المالكية. ولذلك جاء كلامهم مناقضاً لكلام هؤلاء. وها أنا أستعرض أهم نظرياتهم وآرائهم ليتضح لنا فهمهم للموضوع وتحليلهم له، ثم أقفي عليها بمسلك المؤيدين، مستعرضاً رأي كل مذهب من المذاهب الرئيسة، مراعياً فيها الترتيب التاريخي.

المبحث الأول

مسلك المعارضين

أولاً: رأي الإمام الشافعي (ت204هـ):

تعرض الإمام الشافعي لعمل أهل المدينة في كتابه «الأم» وانتقده أشد الانتقاد، ورأى أن الإجماع المعتبر هو إجماع العلماء بالفقه في البلدان كلها، وهذا ـ في نظره ـ لا يكاد يتحقق.

ومجمل رأي الشافعي منصبّ على كون المالكية رووا الحديث ولم يعملوا به، فهو يلاحظ تناقضات المالكية فيما يروون وما يذهبون إليه من العمل.

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «اعلموا أنه لا يجوز أن تقولوا: أجمع الناس بالمدينة حتى لا يكون بالمدينة مخالف من أهل العلم، ولكن قولوا فيما اختلفوا فيه: اخترنا كذا، ولا تدعوا الإجماع فتدعوا ما يوجد على ألسنتكم خلافه، فما أعلمه يؤخذ على أحد نسب إلى علم أقبح من هذا، ولا تدعوا الإجماع أبداً إلّا فيما لا يوجد بالمدينة فيه اختلاف، وهو لا يوجد بالمدينة إلّا وجد بجميع البلدان عند أهل العلم متفقين فيه، لم يخالف أهل البلدان أهل المدينة إلّا ما اختلف فيه أهل المدينة بينهم»[1].

وهكذا يمضي الشافعي محدداً الأحاديث التي رواها المالكية وخالفوها، مبيّناً مخالفتهم لكثير مما روي عن أبي بكر، وابن عمر، وعثمان وغيرهم... وأنهم قد خالفوا بعد النبي ﷺ جميع ما رووا عن الأئمة بالمدينة بلا رواية عن أحد منهم، وهذا ـ في نظر الشافعي ـ دليل على ضعف مذهب أهل المدينة، إذ إنهم رووا هذا ثم خالفوه ولم يكن عندهم فيه حجة.

---

(1) الأم، ج7/ 188.

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «فلئن كان هذا خفي عليكم من أنفسكم أن فيكم لغفلة، ما يجوز لكم معها أن تفتوا خلقاً والله المستعان، وأراكم قد تكلفتم الفتيا وتطاولتم على غيركم ممن أقصد وأحسن مذهباً منكم»[1].

وظاهر أن الشافعي يرد عمل أهل المدينة لأمرين:

الأول: أن الأمر المجتمع عليه عنده ليس هو إجماع بلد، بل إجماع العلماء في كل البلاد.

الثاني: أن المسائل التي ادعي فيها إجماع أهل المدينة عليها، كان من أهل المدينة من يرى خلافها، ومن عامة البلدان من يخالفه.

والشافعي هنا، لا يفرّق بين إجماع أهل المدينة كما فعله بعضهم من حيث النقل والحكاية أو من حيث الرأي والاجتهاد، فهو لا يراه حجة سواء ثبت من طريق النقل أو عن طريق الحكاية، وهو بذلك يخالف شيخه مالكاً، ويشدد النكير عليه وعلى أصحابه في ذلك، ويبين لهم أن كل قضية تمسكوا فيها بإجماع أهل المدينة هم مختلفون فيها[2].

ولكن الشافعي الذي وقف هذا الموقف من إجماع أهل المدينة؛ يقرر أن علماء المدينة إذا اجتمعوا على أمر، كان ذلك الأمر موضع اتفاق العلماء في كل البلدان.

والشافعي يبدو هنا ذا موقف لين، فقد كان ينظر إلى آراء أهل المدينة نظرة تقدير وإكبار، وكان يوصي بالأخذ بأقوالهم، بل وأصرح من هذا أنه رَحِمَهُ اللَّهُ قال: «إن عمل أهل المدينة أحبّ إليّ من القياس».

ثانياً: رأي ابن حزم (ت456هـ):

لعلّ ابن حزم كان أشد الناس انتقاداً لعمل أهل المدينة، فهو يذكر أن العمل بالمدينة قبل مولد مالك بثلاث وعشرين سنة لم يجر إلّا بالظلم والجور والفسق، وأنه كان بالمدينة فسّاق كما في سائر البلاد، وزناة وكذّابون وشربة خمر وقذفة كما في سائر البلاد ولا فرق، وأن أهلها اليوم غلاة الروافض

(1) الأم، ج7/ 188 ـ 189.
(2) المصدر نفسه، ج7/ 193.

الكفرة. . . ولهذه الأسباب وغيرها، يتبين بطلان قول من يدّعي حجة بعمل أهل المدينة، بل إنه يرى عمل أهل المدينة في غاية الفساد ذاهباً إلى أن القائلين به احتجوا بأحاديث منها ما هو صحاح ادعوا فيها أن المدينة أفضل البلاد، ومنها ما هو مكذوب موضوع في رواية محمد بن الحسن بن زبالة وغيره.

وكل ذلك في نظره لا حجة فيه، وأن مكة وإن كانت أفضل البلاد ولم تتغير ولا تتغير، فليس ذلك بموجب لاتباع أهلها دون غيرهم، ولا أن إجماعهم إجماع دون غيرهم، ولا أنهم حجة على غيرهم[1]. ولم يكتف ابن حزم بمحاولة إبطال إجماع أهل المدينة فحسب، بل تحامل بشدة على من يرى أن أهل المدينة كانوا أعلم بأحكام رسول الله ﷺ من سواهم واتهمهم بالكذب والباطل، وأن الحق في أصحاب رسول الله ﷺ لأنهم هم العالمون بأحكامه ـ عليه الصلاة والسلام ـ سواء مَن وجد منهم بالمدينة أو من خرج منها، وأن بقاء الباقي في المدينة لم يزد في علم من بقي بها[2].

ثم وصف ما ذهبوا إليه: من أن أهل المدينة شهدوا آخر حكمه ﷺ وعلموا ما نسخ مما لم ينسخ، بأنه تمويه فاحش وكذب ظاهر، وأن الكل في ذلك سواء[3].

ومعارضو ابن حزم لا ينكرون سعة علمه ولا التزامه بمنهجه الذي اختطّ لنفسه، غير أنه في الدفاع عن هذا المنهج اضطر أن يأخذ مواقف فيها كثير من التطرُّف، أذكر منها على سبيل المثال: أنه حينما تعرض لحجية عمل أهل المدينة، زعم أن مالكاً روى في «الموطأ» أكثر من أربعين مسألة خالف فيها عمل الرسول ﷺ وعمل الخلفاء بعده، كعمر وابن عمر وعائشة وعثمان. . . من ذلك أنه روى عن أبي بكر عشر قضايا خالفوه في ثمانية منها[4].

بيد أنه لما سردها ظهر أنه يعد عملاً أي فعل روي عن الرسول ﷺ

---

(1) الإحكام في أصول الأحكام، ج4/ 584.
(2) الإحكام في أصول الأحكام، ج4/ 585.
(3) المصدر السابق، ج4/ 585 ـ 586.
(4) المصدر نفسه، ج4/ 587، 590.

بدون أن يعتبر استمراريته أو تقويم صحة الراوي لهذا العمل، بينما كان الإمام مالك لا يعتبر عملاً إلّا إذا استدام في عهد الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ ورواه الجمهور عن الجمهور.

ومن الأمثلة التي ساقها ابن حزم، وقال: إن المالكية رغبوا فيها عن عمل النبي ﷺ:

- إفاضة الماء بلا دلك في الغسل.
- صلاة الإمام جالساً.
- شرعية الاستخلاف.
- الصلاة على الجنائز في المسجد والصلاة على القبر.
- التأمين في الصلاة.
- الجمع بين الظهر والعصر.
- سجود التلاوة في سورة القمر.
- تخيير المسافر في رمضان بين الإفطار والصوم.
- الطيب للمحرم.
- تحديد المهر بثلاثة دراهم...[1].

وإذا كنت لا أنوي فتح باب نقاش جديد في خلاف مرّت عليه عدة قرون وحسم عند أهل المذاهب، فإنني أريد أن أنبّه إلى ما يعتبر خلطاً بين مفهوم العمل وبين فعل منفرد قد يكون صحيحاً، ذلك أننا نلاحظ:

1 ـ أن بعض تلك المسائل المذكورة لا تدخل في نطاق الواجب الشرعي كالتأمين في الصلاة، وكالقراءة في الصلاة بسورة معينة.

2 ـ أن ابن حزم اعتبر كل قضاء ولو كان عملاً منفرداً من باب «العمل» مثل قصة القراض التي وقعت بين عمر وابنه عبد الله[2].

---

(1) الإحكام في أصول الأحكام، ج4/ 588 وما بعدها.

(2) انظرها في: الموطأ، كتاب القراض، باب ما جاء في القراض، ص446.

3 ـ قد يكون من الإنصاف أن يبين ابن حزم سبب عدول المالكية عما سمّاه بعمل النبي ﷺ في هذه القضايا، كما أنه هو نفسه لم يبين رأيه في كتاب «الأحكام» الذي اعتمدناه في هذه الأقوال. ولا شك أن ابن حزم قد اطّلع على حججهم في هذه المواضيع.

وهكذا وقف ابن حزم من إجماع أهل المدينة وقفة المتشدّد المنكر، واصفاً ذلك بأنه تمويه وشغب غث. بل إنه رأى أن القائلين به لا يحصلون منه إلا على رأي مالك وحده ولا يأخذون بسواه، وأنهم أترك الناس لأقوال أهل المدينة، ذاكراً أن الذين يقولون بهذا العمل لا يعرفون عمل من يريدون[1].

وبذلك يسقط احتجاجهم بعمل أهل المدينة سواء كان هذا العمل الذي يذكرون حدث على عهد رسول الله ﷺ أو الصحابة أو التابعين، فليس هناك عمل إلّا النصوص وأنه لا حجة في عمل أحد دون رسول الله ﷺ، وهو في هذا لم يضف شيئاً إلى ما قاله الشافعي، وإنما تبنى رأيه في أسلوب لاذع يقوى على الجدال، ولكنه لا يتقبّل الحقيقة.

ثالثاً: رأي السرخسي (ت490هـ):

لا يختلف رأي السرخسي عن رأي غيره في العمل، فهو يرفض الأخذ بما جرى به عمل أهل المدينة بعد وفاة رسول الله ﷺ مصرحاً بأن هذا العمل: «إن كان مراداً لقائل أهلها الذين كانوا في عهد رسول الله ﷺ، فهذا لا ينازع فيه أحد، وإن كان المراد أهلها في كل عصر فهو قول باطل؛ لأنه ليس في بقعة من البقاع اليوم في دار الإسلام قوم هم أقل علماً وأظهر جهلاً وأبعد عن أسباب الخير من الذين هم بالمدينة، فكيف يستجاز القول بأنه لا إجماع في أحكام الدين إلّا إجماعهم. والمراد بالآثار حال المدينة في عهد رسول الله ﷺ حين كانت الهجرة فريضة، كان المسلمون يجتمعون فيها وأهل الخبث والردّة لا يقرون فيها. وقد تكون البقعة محروسة وإن كان من يسكنها

(1) الإحكام في أصول الأحكام، ج4/ 591.

على غير الحق، ألا ترى أن مكة كانت محروسة عام الفيل مع أن أهلها كانوا مشركين يومئذ»[1].

ومفاد السرخسي من هذه المقولة والمغالاة فيها، هو تضعيف الأحاديث الواردة في الثناء على أهل المدينة، وأن فقهاء هذه البقعة ـ الطيبة ـ لا مزية لهم على غيرهم، وأنهم كآحاد الناس، إلّا أن السرخسي قد تناسى حقيقتين:

الأولى: أن علماء الحديث قد اتخذوا جميع الاحتياطات في المحافظة عليه وصيانته حتى أنشأوا علماً دقيقاً وشاملاً يُعنى بتصنيف الأخبار وضبطها، ونقد الرواة وتاريخهم، فنبغ فيه جهابذة مختصون وألفت فيه مئات الكتب.

الثانية: أن الخلاف بين الأئمة خلق نوعاً من التنافس لا يسمح لأي كان أن يبرر استدلالاته بالآثار التي لم تمحص دقيقاً، فإذا ظهرت محاولة من هذا النوع، تناولها النقاد بالكشف والتشهير، وأظهروا صحيحها من سقيمها، ومن راجع آراء الإمام مالك في رواية الحديث حسبما أوردها مسلم بن الحجاج تأكد من عنايته الفائقة بتصحيح السنّة المرفوعة[2].

رابعاً: رأي الغزالي (ت505هـ):

تعرض الغزالي في «المستصفى» لعمل أهل المدينة فانتقده على نهج من سبقوه زاعماً أن الإمام مالك يقول: «الحجة في إجماع أهل المدينة فقط»، ثم وضح رأيه في ذلك قائلاً: «فإن أراد مالك أن المدينة هي الجامعة لهم فمسلم له ذلك لو جمعت، وعند ذلك لا يكون للمكان فيه تأثير وليس ذلك بمسلم، بل لم تجمع المدينة جميع العلماء لا قبل الهجرة ولا بعدها، بل ما زالوا متفرقين في الأسفار والغزوات والأمصار، فلا وجه لكلام مالك إلّا أن يقول عمل أهل المدينة حجة لأنهم الأكثرون والعبرة بقول الأكثرين. وقد أفسدناه أو

---

(1) أصول السرخسي، ج1/ 314، وهذا الذي قاله السرخسي مشتق من كلام ابن حزم قبله حيث قال هذا الأخير بعد أن ذكر أحاديث الثناء على المدينة: «وأيضاً فلا يختلف مسلمان في أنه قد كان في المدينة منافقون، وهم شر الخلق».
ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، ج4/ 586.

(2) ينظر: مقدمة صحيح مسلم.

يقول: يدل اتفاقهم في قول أو عمل أنهم استندوا إلى سماع قاطع، فإن الوحي الناسخ نزل فيهم فلا تشذ عنهم مدارك الشريعة. وهذا تحكُّم، إذ لا يستحيل أن يسمع غيرهم حديثاً من رسول الله ﷺ في سفر أو في المدينة لكن يخرج منها قبل نقله. فالحجة في الإجماع ولا إجماع، وقد تكلف لمالك تأويلات ومعاذير استقصيناها في كتاب «تهذيب الأصول» ولا حاجة إليها هٰهنا. وربما احتجوا بثناء رسول الله ﷺ وعلى أهلها، وذلك يدل على فضيلتهم وكثرة ثوابهم لسكناهم المدينة ولا يدل على تخصيص الإجماع بهم»[1].

إلّا أن حجة الإسلام الذي أنكر عمل أهل المدينة مطلقاً، عاد فذكر عقيب ذلك أن أهل المدينة إذا أخبروا عن رسول الله ﷺ حصل العلم، وأن الخبر إذا كان على وفق عمل أهل المدينة فهو أقوى[2].

وكلام الغزالي هذا ظاهر التناقض، فبعد أن قال: لا وجه لكلام مالك، وأبطل أن يكون عمل أهل المدينة أصلاً من الأصول المعتمدة في عملية الاستنباط وتقرير الأحكام، عاد فأثبت أن الخبر إذا كان على وفق عمل أهل المدينة فهو أقوى. وهو بموقفه هذا شبيه بموقف الإمام الشافعي.

خامساً: رأي الآمدي (ت631هـ):

لم يخرج سيف الدين الآمدي عن المنهج الذي رسمه الأولون لإنكار حجية إجماع أهل المدينة، وهو إذ يبقى وفياً لهذا المنهج على بعد المسافة الزمنية بينه وبين الشافعي، يرى أن الأكثرين اتفقوا على أن إجماع أهل المدينة وحدَهم لا يكون حجة على من خالفهم في حالة انعقاد إجماعهم، خلافاً لمالك الذي قال: يكون حجة، ومن أصحابه من قال: إنما أراد بذلك ترجيح روايتهم على رواية غيرهم، ومنهم من قال: أراد به أن يكون إجماعهم أولى ولا تمتنع مخالفته، ومنهم من قال: أراد به أصحاب رسول الله ﷺ.

قال الآمدي: «والمختار مذهب الأكثرين، وذلك أن الأدلة الدالة على

---

(1) المستصفى، ج1/ 187.

(2) المصدر السابق، ج1/ 188.

كون الإجماع حجة متناولة لأهل المدينة، والخارج عن أهلها، وبدونه لا يكونون كل الأمة ولا كل المؤمنين، فلا يكون إجماعهم حجة»[1].

وهكذا يمضي في إنكار هذا العمل ردًّا على الأدلة التي استند إليها من احتج لعمل أهل المدينة[2].

وأذكر هنا للذكرى: أن فقهاء آخرون قد سلكوا نفس المسلك قبل الآمدي وبعده، أمثال: الشيرازي[3] والشوكاني[4] وغيرهم، ممن ردّ إجماع أهل المدينة وبالغ في الإنكار والتشنيع على القائلين به.

كما أن بعض المالكية ساروا في هذا الاتجاه، فابن رشد (الحفيد) يقرر أن الأصل الذي هو العمل يكون دليلاً شرعياً في نظره، ومتقدمو المالكية كانوا يقولون إنه من باب الإجماع، وذلك لا وجه له. والعمل إنما هو فعل، والفعل لا يفيد التواتر إلّا أن يقترن بالقول؛ فإن التواتر طريق الخبر لا العمل، وبأن فعل الأفعال تفيد التواتر عسير بل لعلّه ممنوع[5]. وهذه الطريقة هي أشبه وأقرب إلى طريقة محمد بن حزم الأندلسي، وهي طريقة جيدة مبنية على أصول أهل الكلام الفقهي وهو راجع إلى أنه لا يرتفع بالشك ما ثبت بالدليل الشرعي.

وعلى الرغم من أن هذا الانتقاد الموجه إلى علماء المدينة وفي مقدمتهم الإمام مالك يبدو وجيهاً في الجملة، إلّا أنه غير صحيح بإطلاق كما أنه لا يقوى على إبطال ما ذهب إليه القائلون بحجية العمل واعتباره دليلاً صلباً في تصويب الأحكام.

---

(1) الإحكام في أصول الأحكام، ج1/ 243.
(2) المصدر السابق، ج1/ 244.
(3) ينظر: شرح اللمع، ج2/ 710 ـ 711.
(4) ينظر: إرشاد الفحول، ص82.
(5) ينظر: بداية المجتهد، ج1/ 136.

المبحث الثاني

مسلك المؤيدين

أولاً: رأي الإمام مالك (ت179هـ):

يعتبر عمل أهل المدينة مصدراً فقهياً في فتاوى الإمام مالك فيما طريقه التوفيق، وهو يرى أن ذلك يحصل بإجماع الفقهاء السبعة وهم فقهاء المدينة - رحمهم الله -، وأن إجماعهم على شيء يكون حجة على غيرهم ولا يعتد بقول المخالف، وذلك هو المقصود بقوله: «الأمر المجتمع عليه عندنا..»[1].

وقد نظمهم القائل بقوله:

إذا قيل من في العلم سبعة أبحر ... روايتهم ليست عن العلم خارجة

فقل: هم عبيد اللّه، عروة، قاسم ... سعيد، أبوبكر، سليمان، خارجة[2]

وفي رسالته إلى الليث بن سعد ما يدل على عظم اعتماده على هذا الأصل واستنكاره لمن يسلك غير مسلكهم. وعقد القاضي عياض كتاباً سمّاه «فصل في بيان الحجة بإجماع أهل المدينة فيما هو، وتحقيق مذهب مالك رَحِمَهُ اللَّهُ في ذلك»[3].

ومالك رَحِمَهُ اللَّهُ لم يبتدع هذا المنهاج ابتداعاً، بل سلك سبيلاً قد سبقه إليه غيره من التابعين وأهل العلم. ولكنه اشتهر به أكثر من غيره، فكان يستدل به خصوصاً فيما يرجع إلى السنّة العملية ككيفية الأذان والإقامة هل كانتا مثنى مثنى أم فرادى، وكمقدار المدّ والصاع والأوقية؛ لأنه كان يرى أن أهل المدينة أدرى الناس بالسنّة من غيرهم، ولذلك فهم إذا أجمعوا على عمل

---

(1) شرح تنقيح الفصول، ص334.

(2) ينظر: إعلام الموقعين، ج1/ 23، وقيل: إن السابع هو أبو سلمة بن عبد الرحمٰن بن عوف، أو سالم بن عبد الله بن عمر.

(3) ينظر: ترتيب المدارك، ج1/ 47 وما بعدها.

معين ووافق علماؤها عليه، فإن ذلك العمل يعتبر حجة ويقدم على القياس وعلى خبر الآحاد لأنه عنده أقوى منهما، إذ عملهم بمنزلة روايتهم عن رسول الله ﷺ، ورواية جماعة عن جماعة أولى بالتقديم من رواية فرد عن فرد[1]. بل إنه كان يرى عمل أهل المدينة إذا تحقق في مسألة اختلف فيها أو تضاربت الأدلة في شأنها، فإنه يرفع الخلاف. ولذلك كان مالك رَحِمَهُ اللَّهُ أحياناً يختار القول به على غيره من المذاهب. ولو فهم الناس هذا لما نازعوه في ذلك، ولما احتاجوا إلى الاحتجاج عليه بالبدع التي أحدثت من بعد؛ لأنه كان أدرى الناس بالبدع المحدثة، ولا يمكن أن يدّعي البدع ويعتبرها داخلة في الدليل الشرعي إذ المعروف أنه كان يتحرج كثيراً من الشبهات المحدثة.

ومن الأمثلة التي توضح مدى احتجاج مالك بعمل أهل المدينة، ما جاء في طهارة المستحاضة، فقد ذهب إلى أنها تتوضأ لكل صلاة مفروضة وتصلي به أيضاً النافلة ولا تصلي الفائتة. وعمدته في ذلك إجماع أهل المدينة وعملهم، فقد جاء في حديث هشام بن عروة عن أبيه عن زينب بنت أبي سلمة أنها رأت زينب بنت جحش التي كانت تحت عبد الرحمٰن بن عوف وكانت تستحاض فكانت تغتسل وتصلي، قال مالك: «وهو أحبّ ما سمعت إليّ في ذلك»[2].

ومن ذلك أيضاً ما جاء في قتل المسلم بالذمي إذا قتله المسلم عمداً، هل يقتل به أم لا؟

قال مالك: «الأمر عندنا أن لا يقتل مسلم بكافر إلّا أن يقتله مسلم قتل غيلة[3] فيقتل به». والأمثلة على ذلك كثيرة، والتتبع ينفي الحصر.

---

(1) ينظر: شرح تنقيح الفصول، ص450؛ محاضرات في المدخل لدراسات الشريعة الإسلامية، ص104؛ تاريخ الفقه الإسلامي، ص114.

(2) الموطأ، باب المستحاضة، ص42. وينظر: أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، ص443.

(3) قتل غيلة: أن يضجعه فيذبحه، وخاصة إذا فعل ذلك ليأخذ ماله، أو يخدعه فيدخله بيتاً أو نحوه فيقتله.
انظر: الموطأ، كتاب العقول، باب ما جاء في دية أهل الذمة، ص577.

ومن خلال هذين المثالين، يتبين مدى أخذ مالك بعمل أهل المدينة واعتماده كدليل شرعي، وهو بذلك قد وضع مبدءاً تشريعياً عظيم الأهمية يتفق مع البيئة وظروفها. ولا يتصور أن يعتمد الإمام مالك القول بعمل مخالف لمقتضيات الشريعة الإسلامية ومقاصدها وأصولها.

وفي هذا المقام، لا بأس بذكر أقوال الإمام مالك نفسه على ما رواه إسماعيل بن أبي أويس قال: «سألت خالي مالكاً عن قوله في الموطأ: «الأمر المجتمع عليه، والأمر عندنا»، ففسّره لي بقوله: أما «الأمر عندنا» أي الذي لا اختلاف فيه قديماً ولا حديثاً، وأما قولي: «الأمر المجتمع عليه» فهو الذي اجتمع عليه من أرضى من أهل العلم وأقتدي به وإن كان فيه بعض الخلاف. وأما قولي: «سمعت بعض أهل العلم» فهذا قول من أرتضيه وأقتدي به وما اخترته من قول[1].

وقد تتبّعت هذه الأقوال في «الموطأ»، وعددها مئتان وثلاث وثلاثين قولاً كلها تدور حول إجماع أهل المدينة وعملهم. وتنزيل مالك لهذه الألفاظ على هذا الوجه، وترتيبها مع تقاربها في الألفاظ، يدل على ما تجوزه في العبارة، وأنه يطلق لفظ الإجماع وإنما يريد به ترجيح ما يميل إليه من المذهب. على أنه لم يحفظ عنه من طريق ولا وجه أن إجماع أهل المدينة فيما طريقه الاجتهاد حجة عنده. وقد يورد الفصل في كتابه وإن لم يكن قائلاً به، ولكن على معنى أن يورد أقاويل الناس وجمل الكلام.

ثانياً: رأي الباجي (ت474هـ):

عن هذا الدليل سوف يجيب الباجي أساساً عن اتهامات ترجع إلى عصر مالك والليث. ولما كان الباجي قد تربى في جو المدرسة العراقية في النصف الأول من القرن الخامس الهجري، وألف الآراء التي تسعى إلى التوفيق رغبة في البقاء على أساس التبرير العقلي لأسس المذهب، فسوف نجده يعرض نظرية موحدة تتماشى تماماً وروح التوفيق هذه إلى جانب اتصافها بالحسم.

---

(1) ينظر: أحكام الفصول، ص483، وأورد تفسير هذه الأقوال أيضاً القاضي عياض في ترتيب المدارك، الجزء الأول، وابن عبد البر في التمهيد، الجزء الأول.

ويحدد الباجي ابتداء أن موقف المالكية من هذه المسألة لا يمكن أن يكون إلّا مخالفة يجادلون بها خصومهم على حدّ سواء، ثم يبين أن بعض المالكية يتحدثون كثيراً عن الإجماع المدني والاحتجاج به. وقد بلغ الأمر ببعضهم أن جعلوا له مدلولاً غير مدلوله يقدمون بذلك للمناقض فرصة التشنيع به بدلاً من أن يدفعه إلى العناية بالحقائق الثابتة بواسطة المالكية المختصين المحققين[1].

ومن هذا المنطلق، يدلّل الباجي على أن إجماع أهل المدينة لا يكون حجة إلّا فيما طريقه النقل كمسألة الأذان، وترك الجهر ببسم الله الرحمٰن الرحيم، ومسألة الصاع، وترك إخراج الزكاة في الخضروات، وغير ذلك من المسائل التي طريقها النقل واتصل العمل بها في المدينة على وجه لا يخفى مثله، ونقل نقلاً يحج ويقطع العذر، مبيناً أن هذا نقل أهل المدينة، وهو حجة مقدمة على خبر الآحاد وعلى أقوال سائر البلاد الذين نقل إليهم الحكم في هذه الحوادث أفراد الصحابة وآحاد التابعين، وطريقه بالمدينة طريق التواتر.

قال رَحِمَهُ اللَّهُ مفسراً: «إنه إذا كان المؤذن يؤذن بالأمس على المنار أذاناً على صفة قد علم جميعهم أنه الأذان الذي فارقهم عليه النبي ﷺ ثم أذن من الغد مؤذن فأمسك الجميع عن الإنكار عليه والإخبار عنه بأنه غيّر شيئاً من الأذان، فإنه بمنزلة أن يقولوا: «إن هذا هو الأذان الذي أذن به بالأمس» ولو قاله بعضهم أو نطق به الجزء الأول منهم لكان تواتراً يقطع العلم به»[2].

ومسألة الصاع على ما هي عليه من البيان والوضوح والتمام، أبين في التواتر من أن تحتاج إلى تمثيل أو برهان. فقد نقل عن مالك رَحِمَهُ اللَّهُ أنه احتج على أبي يوسف في الصاع أن هذا إجماع أهل المدينة، ونقل خلفهم عن سلفهم أن هذا هو الصاع الذي كان على عهد رسول الله ﷺ[3].

والباجي يخلص من هذه المسألة ونظائرها، إلى أن هذه الحالات هي

---

(1) ينظر: أحكام الفصول، ص480.

(2) أحكام الفصول، ص481؛ المنهاج في ترتيب الحجاج، ص143.

(3) المنهاج في ترتيب الحجاج، ص143.

التي احتج بها مالك ليؤكد إجماع أهل المدينة. ونقله الثابت بطريق التواتر في المدينة دليل عليه، وإذا كان الأمر كذلك فإنه لا يصح أن نعارض خبر التواتر على ما هو عليه من التحقيق والإنصاف بخبر الآحاد، وذلك لأن العلم الضروري يقع به.

ويلاحظ الباجي أنه لو اتفق أن يكون لسائر البلاد نقل يساوي نقل المدينة في مسألة من المسائل لكان ذلك النقل أيضاً حجة مقدماً على أخبار الآحاد، وإنما نسب هذا إلى المدينة لأنه موجود فيها دون غيرها[1].

وسوف نرى فيما يلي وبعد نهاية عرض الحجج على حجية عمل أهل المدينة أن الباجي يظهر ذا موقف ليّن مع مزيد من التحمس والانتصار لمالكيته عندما يتناول مسألة الإجماع المدني الناشئ عن الاجتهاد وحده فيقول: «وأما الضرب الثاني من أقوال أهل المدينة، ما نقلوه من سنن رسول الله ﷺ من طريق الآحاد، أو ما أدركوه بالاستنباط والاجتهاد»[2].

وهنا يقرر الباجي أن لا فرق بين علماء المدينة وعلماء غيرهم، وأن هذا يصح الاعتراض عليه بكل ما يعترض به على الآحاد. وإنما تكون مزيته على غيره إذا تساوى الإسنادان بما يصحبه من عمل أهل المدينة، وذلك وجه من وجوه الترجيح عنه أكثر الفقهاء. ولهذا خالف الإمام مالك في مسائل عدة أقوال أهل المدينة، وتبعه عليه كثير من محققي المالكية كالقاضي أبي بكر الأبهري[3]. ولعلّ هذا الذي قصد إليه الشافعي وابن حزم من القول بأن الإمام مالك وأصحابه قد خالفوا في بعض الأحيان العمل بأقوال أهل المدينة.

وإذا ثبت أن الإمام مالك لم يكن يرى عمل أهل المدينة فيما طريقه الاجتهاد، فقد ذهب جماعة من منتحلي المالكية ممن قصر نظرهم في هذا الباب إلى أن إجماع أهل المدينة حجة فيما طريقه الاجتهاد.

ويدلّل الباجي على بطلان هذه الدعوى بأن العقل لا يحيل الخطأ على

---

(1) أحكام الفصول، ص482. وينظر: شرح تنقيح الفصول، ص450.

(2) المصدر السابق.

(3) المنهاج في ترتيب الحجاج، ص143.

الأمة. ولولا ورود الشرع بتصويب المؤمنين، لم يقطع على صوابهم فيما أجمعوا عليه، ولم يرد الشرع بتصويب أهل المدينة دون غيرهم والإخبار عن عصمتهم، ولا سبيل إلى نقل ذلك، وإنما ورد الشرع بتفضيل الصحابة وتنزيههم، وقد خرج من حلتهم جماعة عنها كعلي بن أبي طالب، وطلحة، والزبير، وعبد الله بن مسعود، وعمار بن ياسر، وسعد بن أبي وقاص، وحذيفة، وأبي عبيدة، ومعاذ بن جبل، وعبادة بن الصامت، ومن لا يحصى كثرة من أفاضل الصحابة وأئمتهم ـ رضوان الله عليهم ـ ولا فضيلة توجد في جملة الصحابة إلّا ولهؤلاء المذكورين فيها أوفر حظ وأعلى رتبة. فإن كان إجماع أهل المدينة حجة على هؤلاء، كان إجماع هؤلاء أيضاً حجة على أهل المدينة، ولا فرق بين الموضعين[1].

هنا تتجلى روح التوفيق والموضوعية التي تحلّى بها الباجي سواء في تآليفه عند عرض آراء أئمة المذاهب الإسلامية الأخرى، أو في جلوسه أمام الملوك والأمراء مناظراً. ولعل هذه من أبرز صفات أبي الوليد التي حدت به إلى أن يكون حريصاً على تحقيق ما يفيد ويثمر في حياته الخاصة وفي البيئات التي عاش بها بقية أوقات العمر القصير.

وهو في نصرته لما يراه صواباً، يدعم رأيه ورأي مذهبه دائماً بما أوتي من حجة ودليل. ولذلك نجده في هذا الموضع يدلّل على صحة مذهبه قائلاً: «ومما يبين صحة ما ذهبنا إليه في ذلك ـ ويعني عمل أهل المدينة ـ أن مالكاً لم يحتج بذلك إلّا في المواضع التي طريقها النقل، فاحتج بها على أبي يوسف في صحة الوقف بأن هذه أوقاف رسول الله ﷺ وصدقاته ينقلها الخلف عن السلف»[2]، فرجع أبو يوسف عن موافقة أبي حنيفة في ذلك إلى موافقة مالك رحمه الله.

والذي يظهر أن ما ذهب إليه الإمام مالك ونصره أئمة المذهب من بعده في مسائل النقل المتصل، ينبغي ألّا يختلف فيه اثنان لأنه من باب النقل المحصل للعلم القطعي، فإنهم عدد كبير وجمّ غفير تحيل العادة عليهم التواطؤ

(1) يراجع: أحكام الفصول، ص483. (2) أحكام الفصول، ص484.

على خلاف الصدق. ولا شك أن من كان هذا سبيله، كان أولى من أخبار الآحاد والأقيسة والظواهر.

ولذلك كان الإمام مالك رَحِمَهُ اللَّهُ يهتم بالتثبت في صحة الحديث، معتبراً أن العمل أقوى دليل على حجيته من حيث ثبوت الخبر وتفسيره. وفي أخذه بحديث أبي هريرة في غسل الإناء سبعاً ما يدل على أنه لا يعتبر العمل ولا القياس إذا خالفا الحديث، فلم يعتبر القياس الذي يقضي أن عدد الغسلات ينبغي أن يناسب التطهير الذي قد يحصل بأقل من السبع، ولم يقتصر على الثلاث مع العلم أن الحنفية اقتصرت عليها اعتماداً على عمل أبي هريرة الذي روى الحديث[1].

ويروى عنه رَحِمَهُ اللَّهُ أنه قال: «قد جاء هذا الحديث وما أدري حقيقته»[2].

فلا مراء إذاً في كون إمام المحدثين لا يعدل بالحديث الصحيح شيئاً. وإذا وجدنا قضايا معدودة يعتقد بعض العلماء أنه لم يتبع فيها أحاديث مروية؛ فإن البحث فيها قد يؤدي إلى أنه تمسك بأدلة مقابلة قد تكون عنده أقوى من هذه الأحاديث، وما عساه يكون ذلك إلّا عمل أهل المدينة.

والنتيجة أن الإمام مالك كان يفرق بين الحديث الذي صاحبه العمل، والحديث الذي لم يصاحبه العمل. وقد كانت هذه التفرقة أمراً مرضياً عند علماء عصره ومن والاهم من القرون كأبي الوليد الباجي ـ رحمهم الله جميعاً ـ.

---

(1) والحديث هو قوله: «**إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً إحداهن بالتراب**» أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب الوضوء، باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان، ج1/ 54؛ ومسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب حكم ولوغ الكلب، ج1/ 161؛ والنسائي في السنن، كتاب الطهارة، باب تعفير الإناء الذي ولغ فيه الكلب بالتراب، ج1/ 54.

(2) المدونة الكبرى، ج1/ 5.

ما انفرد به الباجي مخالفة أو ترجيحاً

ويتضمن المباحث الآتية:

المبحث الأول: في الاستدلال بالحصر.

المبحث الثاني: عدم الاستدلال بالقرائن.

المبحث الثالث: تقديم الخبر على القياس.

المبحث الرابع: أ ـ اشتراط الاستعلاء في الأمر.

ب ـ الأمر إذا علق بشرط أو بصفة لم يقتض تكرار الفعل بتكرر الصفة.

المبحث الخامس: طرق نقل الإجماع.

المبحث السادس: جواز القياس على ما ورد به الخبر مخالفاً للقياس.

المبحث الأول

في الاستدلال بالحصر

إن أهمية الاعتناء بالروابط اللغوية تظهر في تكرارها وكونها محصورة. والتعرف على مفهوم دلالاتها يسهل على الأصولي استنباط الحكم في القضايا التي يتفق المستدلون فيها معاني هذه الروابط.

ولقد تعرض أبو الوليد الباجي في كتابه «أحكام الفصول» لمجموعة من هذه الروابط تربو على العشرين، منها ما هو في ألفاظ العموم، ومنها ما يتعلق بتحديد أثره في استخراج قاعدة الحكم الشرعي مثل الخلاف الذي وقع بين الإمام الشافعي ومحمد بن عبد الله بن عبد الحكم من المالكية في مسألة المسح على الرأس[1].

ومن الروابط المعدودة في هذا الباب والتي اهتم بها الفقهاء بصفة خاصة أدوات الحصر مثل «إنما». فعلى اعتبارها لهذا المعنى تبنى أحكام منها حصر الزكاة في الحرث والعين والماشية وفقاً للحديث الذي بدأه سحنون بلفظ: «إنما قال رسول الله ﷺ الزكاة في الحرث والعين والماشية». وزاد الباجي أن من معاني هذا الرابط أيضاً التحقيق ولم يبين هل هو مرادف للحصر أو مغاير له.

والاستدلال بالحصر ـ وهو مذهب المالكية ـ حاصل عند أبي الوليد

---

(1) وملخص هذا الخلاف أن ابن عبد الحكم سأل الإمام الشافعي عن قوله بإجزاء المسح على بعض الرأس، فكان جواب الشافعي أنه استنبطه من قوله تعالى: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾ [المائدة: 7]، وأنه لم يقل: «امسحوا رؤوسكم». ويعيد ابن عبد الحكم السؤال على الشافعي قائلاً: هل يجزئ في التيمم أن تمسح بعض الوجه؟ فيقول الإمام الشافعي: لا، وحينئذ يستدل ابن عبد الحكم بقوله تعالى: ﴿فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ﴾، وأن الآية الكريمة لم تقل: «وامسحوا وجوهكم» وهنا يسكت الشافعي عن الجواب.

الباجي والخلاف في عدد ألفاظه. فمن أصحاب مالك من قال: ألفاظ الحصر أربعة.

قال القرافي (ت684هـ): «الحصر هو إثبات نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه بصيغة «إنما» ونحوها، وأدواته أربعة:

1 ـ إنما: نحو: «**إنما الماء من الماء**»[1].

2 ـ تقديم النفي قبل إلّا[2]: نحو: «لا يقبل الله صلاة إلّا بطهور».

3 ـ المبتدأ مع خبره[3]: كقوله ﷺ: «**تحريمها التكبير وتحليلها التسليم**»[4]، فالتحريم محصور في التكبير والتحليل محصور في التسليم. وهذا كقوله ﷺ: «**ذكاة الجنين ذكاة أمه**»[5].

4 ـ تقديم المعمولات: نحو قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥﴾ [الفاتحة: 5] أي لا نعبد إلّا إياك[6].

فأدوات الحصر إذا كما يراها القرافي أربعة وإلى هذا المعنى أشار في «المراقي»[7] بقوله:

صف واشترط علّل ولقب ثنيا ... وعد ظرفين وحصراً أغيا
والحصر والصفة مثل ما علم ... من غنم سامت وسائم الغنم

غير أن ما ذهب إليه القرافي من أن الحصر هو إثبات نقيض حكم

---

(1) سبق تخريجه في ص142.

(2) القول بتقديم النفي قبل إلّا يعم عند القراء في جميع أنواع النفي نحو: ما قام إلا زيد، لم يقم إلا زيد، لن يقوم إلا زيد.
ينظر: شرح تنقيح الفصول، ص58.

(3) عند القرافي أن المبتدأ مع خبره تارة يكون فيه الخبر معرفة باللام أو الإضافة، وتارة يكون نكرة، وعلى التقريرين فهو عنده للحصر.
ينظر: شرح تنقيح الفصول، ص58.

(4) أخرجه الترمذي في السنن، كتاب الطهارة، باب ما جاء أن مفتاح الصلاة الطهور، ج1/ 5.

(5) أخرجه مالك في الموطأ، كتاب الضحايا، باب ذكاة ما في بطن الذبيحة، ص307.

(6) شرح تنقيح الفصول، ص57.

(7) نشر البنود على مراقي السعود، ج1/ 102.

المنطوق به للمسكوت عنه بصيغة «إنما» ونحوها لا يحسن في الحدود لأن قوله: «ونحوها» ليس هو مثلها في اللفظ وإلّا لكان هو إياها بعينها، بل معناه «ونحوها» مما يفيد الحصر.

وهذا الذي نقله القرافي هو مذهب جماعة من محققي المالكية. فقد نقل عن القاضي عبد الوهاب أنه كان يقول: «إنما تدخل لتحقيق المتصل وتمحيق المنفصل». وورد عن الإمام مالك أيضاً ما يدل على أن «لام» كي من حروف الحصر[1].

وخالف في ذلك القاضي أبو الوليد الباجي فقال: «والذي يصح عندي من ذلك لفظة إنما»[2]. ودليله أن هذه الألفاظ جملة ما تقتضي تعليق الحكم بمن علق عليه ولا تقتضي نفيه عمن سواه لأنه إذا قال: «البيّنة على المدّعي»، أكثر ما فيه أنه أثبت جنس البينة في جنبة المدعي. وليس للمدعي عليه هٰهنا ذكر يثبتها له ولا ينفيها عنه، وإنما هذا من باب دليل الخطاب؛ لأنه لا فرق بين أن يقول: «الزكاة في سائمة الغنم» أو يقول: «في سائمة الغنم الزكاة» من جهة المعنى. والذي يقتضيه اللفظ أن جميع أنواع البينات يصح في جنبته، وليس في ذلك دليل على انتفاء أمثالها عن جنبة المنكر ولا جرى له ذكر[3].

وهذا الذي ذهب إليه الباجي يفيد أن ألفاظ الحصر يدلّ ظاهرها على نفي الحكم عن غير المنصوص عليه. مثال ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [النساء: 170]، وكقوله ﷺ: «**إنما الولاء لمن أعتق**»[4].

قال رحمه الله: «فظاهر هذا اللفظ يدل على أن غير المعتق لا ولاء له وإن كان يجوز أن يرد هذا اللفظ لتحقيق الحكم في المنصوص عليه لا لنفيه عن سواه نحو قولك: إنما النبي محمد، إنما الكريم يوسف. إلّا أن الظاهر هو الأول[5].

---

(1) المنهاج في ترتيب الحجاج، ص25؛ أحكام الفصول، ص513.
(2) أحكام الفصول، ص514.
(3) المصدر السابق.
(4) أخرجه البخاري في كتاب الصلاة، باب ذكر البيع والشراء على المنبر في المسجد، ج1/ 123؛ وفي كتاب البيوع، باب البيع والشراء مع النساء، ج3/ 93. وأخرجه مسلم في كتاب العتق، باب إنما الولاء لمن أعتق، ج4/ 213.
(5) أحكام الفصول، ص511.

ولا شك أن الباجي هنا يريد أن يرشدنا إلى أن التداول والاستعمال في كلام العرب هو الذي يمكننا من الوصول إلى إقرار هذا المعنى لأن قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «**إنما الولاء لمن أعتق**» ـ وقد علم أنه قصد به نفي الولاء عن غير المعتق ـ لا يجوز أن يتصل به ما يثبت الولاء لغير المعتق. فلا يصح في لسان العرب أن يقال: إنما الولاء لمن أعتق ولمن وهب. فهذا غير صحيح لأنه لو قال مثلاً: «لا ولاء إلّا لزيد»، لكان ذلك نفي الولاء عن غيره ثم يجوز مع ذلك أن يقول: «لا ولاء إلّا لزيد وعمرو» ولا يخرج بذلك قولك: «لا ولاء إلّا لزيد» عن أن ينفي به الولاء عن غير زيد[1].

وجواب آخر: وهو أن قولك: «رأيت زيداً» لا يقتضي رؤية غيره وإنما يقتضي رؤية زيد فقط. فإذا قال قائل: «ما رأيت زيداً» فقد نفى أيضاً رؤية زيد، فيكون ما تناوله الإثبات هو الذي تناوله النفي وهذا جمع بين الضدين وهو غير جائز. فلا بدّ إذاً أن يكون أحد الخبرين كذباً. وليس كذلك في هذه المسألة، فإننا إذا قلنا: «إنما الولاء لزيد» فقد أثبتنا الولاء لزيد خاصة ونفيناه عن عدد كبير يتناولهم النفي على جهة العموم. فإذا أضفنا إلى زيد غيره، فقد بقي من المنفي عنهم الولاء من يصح أن يتعلق النفي به وحينئذ يكون للإثبات متعلق غير متعلق النفي فيصح الكلام.

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «وهذا كما تقول: «واقتلوا المشركين» فيحمل على جميعهم ثم يجوز أن يتصل به النساء والصبيان وأهل الكتاب، ويدخله التخصيص أبداً ما كان للفظ الأمر متعلق. ولا يجوز أن يدخله التخصيص حتى يرفع جميع الأمر؛ لأنه لا يبقى للفظ الأمر متعلق، فبان الفرق بينهما»[2].

هذا بيان الباجي في كيفية الاستدلال بالحصر وفيما هي ألفاظه. وهو إذ يقرر أن الحصر لفظ واحد، ينفرد في هذا الباب برأي خاص مخالفاً بذلك الإمام مالك وجماعة أصحابه.

---

(1) المصدر السابق.

(2) أحكام الفصول، ص512.

المبحث الثاني

عدم الاستدلال بالقرائن

ليس الاختلاف في أدوات الحصر هو المرة الأولى ولا الأخيرة التي يختلف فيها الباجي مع جماعة كبيرة من فقهاء المالكية وعلى رأسهم الإمام مالك رَحِمَهُ اللَّهُ: وهو في معرض حديثه عن جواز الاستدلال بالقرائن يخالف مرة أخرى جماعة من علماء المذهب أمثال ابن المواز والقاضي عبد الوهاب، بل ويخالف في صراحة ووضوح الإمام مالك ويرد رواية ابن المواز عنه[1].

ولتدعيم رأيه يقدم الباجي دليلين:

الأول: أن كل واحد من اللفظين المقترنين له حكم نفسه ويصح أن يفرد بحكم دون ما قارنه. فلا يجوز أن يجمع بينهما إلّا بدليل كما لو وردا مفترقين.

الثاني: أن جمع العلة بين شيئين في حكم لا يوجب الجمع بينهما في سائر الأحكام إلّا بدليل، فبأن لا يجب ذلك إذا لم يجمع بينهما بعلة أولى وأحرى[2].

ثم ذكر رَحِمَهُ اللَّهُ لمن يجيز الاستدلال بالقرائن أن ما تعلقوا به مدفوع من وجوه:

الوجه الأول: أن استدلالهم بالحديث: «لا يفرق بين مجتمع ولا يجمع

---

(1) فقد روى ابن المواز عن مالك الاستدلال بالقرائن في قوله: «وقد جعل الله سبحانه الفساد قرين القتل في قوله تعالى: ﴿مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: 34]، وقرنهما في المحاربة فأباح دمه بالفساد. قال: فللإمام أن يقتل المحارب وإن لم يقتل».

ينظر: أحكام الفصول، ص675.

(2) المصدر السابق، ص675.

بين مفترق»[1] فاسد. ووجه الفساد فيه أنه إذا اجتمع نصابان في ملك رجلين فإنه لا يفرّق بينهما ولا يجتمعان لنقص الصدقة؛ لأنه إنما قصد بذلك النهي عن أن يفرّا من الصدقة بالتفريق. ومن جهة المعنى: أن هذه زكاة فلا يصح الفرار عنها بعد تعلّق وجوبها أصل ذلك الفرار بالجمع والتفريق. ولكن على القول بدليل الخطاب يجوز أن يفرق بين النصابين لغير خشية الصدقة. هذا إذا اقتضى الحديث عنده أن ثمة مجتمع وإلّا فكيف التسليم أنه إذا فرّق بين الأمرين فقد جمع بينهما حتى يكون الجمع بدليل[2].

الوجه الثاني: ما روي عن أبي بكر الصديق ﷺ في قتال مانعي الزكاة: «لأقاتلن من فرّق بين ما جمع الله» ولم يخالف أحد فثبت أنه إجماع.

قال الباجي: «فهذا الذي روي عن أبي بكر هو في الإيجاب بالأمر لأن الأمة مجمعة على الجمع بين الصلاة والزكاة في الإيجاب ولم يرد بذلك كل جمع. ويدل على ذلك أنه لا يقاتل من فرّق بين قوله تعالى: ﴿كُلُوا مِن ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [الأنعام: 142] لما لم يجمع بينهما في الوجوب[3].

الوجه الثالث: ما روي عن ابن عباس أنه قال في يوم العمرة: «إنها لقرينة الحج في كتاب الله ﷻ: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: 195]».

قال الباجي: «فقوله: إنها لقرينة الحج في كتاب الله، أراد به الأمر، والأمر يقتضي الوجوب. فكان احتجاجهم هنا بظاهر الآية لا بالاقتران كما توهّموا. ثم إن قول ابن عباس قول واحد من الصحابة، وقد خالفه جماعة منهم في ترك وجوب العمرة لهذا المعنى، فلا يلزم»[4].

وبهذا التقرير، يتبين أن الباجي لا يعتبر القرائن من طرق الاستدلال الصحيح. وهو بهذا الموقف ينفرد مرة أخرى بتصور خاص للمسألة. وهذا يرجع إلى اعتبارات ذكرتها فيما سبق وهي تبقى ـ في نظري ـ صحيحة، منها الاستقلالية في التفكير.

---

(1) أخرجه البخاري في كتاب الزكاة، باب العرض في الزكاة، ج2/ 145؛ والنسائي في السنن، كتاب الزكاة، باب زكاة الغنم، ج5/ 27، 28، 29.

(2) أحكام الفصول، ص676. وينظر: المنتقى، م1، ج2/ 141.

(3) أحكام الفصول، ص676.

(4) أحكام الفصول، ص677.

المبحث الثالث

تقديم الخبر على القياس

المشهور بين الأصوليين أن الدليل إذا عورض بمثله أو بما هو أقوى منه بطل الاحتجاج به إلّا أن يبين المسؤول ترجيحاً لدليله على دليل السائل؛ فإن استدل بآية فعورض بآية أخرى وقف دليله بها، وكذلك إذا عورض بخبر متواتر[1]. فإن عورض بخبر آحاد لم يقف دليله وثبتت حجيته، فإن استدل بخبر فعورض دليله بخبر آحاد وقف دليله إلّا أن يرجح بضرب من الترجيحات التي وضعها الأئمة وأهل الأصول، فإن عورض بقياس فقد اختلف علماء المذهب:

فنقل القرافي عن الإمام مالك وأكثر أصحابه أن القياس مقدم على أخبار الآحاد لأن الخبر إنما ورد لتحصيل الحكم والقياس متضمن للحكمة فيقدم على الخبر، وهو حجة في الدنيويات اتفاقاً[2].

وذهب آخرون إلى أن الخبر مقدم على القياس وأنه لا يقف الاحتجاج به إذا عورض بالقياس، فإن عورض القياس بالخبر بطل الاحتجاج به. وهذا قول أبي الوليد الباجي[3].

فحجة تقديم القياس، أن القياس موافق للقواعد من جهة تضمنه لتحصيل المصالح أو درء المفاسد، والخبر المخالف له يمنع من ذلك فيقدم الموافق للقواعد على المخالف لها[4].

---

(1) المقصود بالتعارض أن يرد في المسألة الواحدة نصان متعارضان في الحكم الذي يدلان عليه، فينشأ عن هذا التعارض اختلاف الفقهاء في طرق ترجيح أحد الدليلين على الآخر، ثم ينبني على ذلك اختلافهم في الحكم المستنبط إذ كل منهم يستنبط الحكم الشرعي من النص الذي ترجح عنده.

(2) شرح تنقيح الفصول، ص387. وينظر: نشر البنود، ج2/ 109.

(3) أحكام الفصول، ص667.

(4) شرح تنقيح الفصول، ص387.

غير أن هذا القول الذي أورده القرافي يحتاج إلى كثير من الإيضاح والتثبت خاصة وأنه قد أورد بعد ذلك ما يشكك فيه حيث قال: «حكى القاضي عياض في «التنبيهات»[1] وابن رشد في «المقدمات» أن في مذهب مالك في تقديم القياس على الخبر قولين»[2].

صحيح أن الإمام مالك وأتباعه من بعده يعتبرون الحكمة في التشريع. وصحيح أيضاً أن الإمام مالك يعتبر القياس دليلاً شرعياً ويعلّل به فتاويه. غير أنه ـ فيما يبدو ـ لا يقدم القياس على الخبر الذي صحّ عنده وكان معمولاً به ووافق الضوابط المعروفة في السنة. وإذا ما عدل عن خبر الواحد وقدم عليه حكماً استنباطياً، فإن ذلك قد يرجع إلى كون الحديث لم يصح عنده أو لم يصاحبه العمل. وقد ردّ المالكية فروعاً كثيرة ردّ فيها خبر الآحاد بالمصلحة أو القياس حتى قيل: إن الإمام مالك يترك خبر الآحاد وينكر نسبته إلى النبي ﷺ إذا عارض أصلاً معلوماً ولو كان مستنبطاً إلّا إذا كان للخبر ما يعاضده من أصل قطعي آخر[3].

ومن الأخبار التي ردّها المالكية حديث خيار المجلس، فقد ردّه الإمام مالك بقوله: «ليس عندنا حدّ معروف ولا أمر معمول به فيه» فأبطل حق الفسخ بعد العقد؛ لأن المجلس له مدة معلومة[4]. كما أنه لم يأخذ بالخبر الوارد عن النبي ﷺ في صيام ست من شوال أنها تبتدئ من اليوم التالي ليوم الفطر لأن ذلك ـ في نظره ـ يفضي إلى زيادة رمضان[5].

والأمثلة على ذلك لا تعدم. غير أن مالك رحمه الله لم يكن يقدم القياس

---

(1) لعله كتاب «التنبيهات المستنبطة» وهو مخطوط خزانة الجامع الكبير بمكناس ويحمل الأرقام الآتية (132، 280، 300). وهناك كتاب «التنبيهات» وهو للقاضي عبد الوهاب المالكي.

(2) شرح تنقيح الفصول، ص387.

(3) تاريخ المذاهب الإسلامية، ج2/ 215؛ أصول الفقه الإسلامي: وهبة الزحيلي، ج1/ 472.

(4) الموطأ، كتاب البيوع، باب بيع الخيار، ص434.

(5) الموطأ، كتاب الصيام، باب جامع الصيام، ص195.

على الخبر، وفي «الموطأ» ما يدل على ذلك، بل قد ثبت من مذهبه أنه كان يقدم المراسيل والبلاغات على القياس[1]. وهذا ما يتماشى مع مذهبه القائل: «إياكم وأهل الرأي فإنهم أعداء السنّة». كما أنه رَحِمَهُ اللَّهُ أخذ بأحاديث تخالف الأقيسة العامة مثل: أرش أصابع اليد في الجنايات، وبين عازياً لربيعة الرأي أن السنّة قاضية على القياس حينما قال سعيد بن المسيب للسائل الذي تعجب من كون عقل الأصابع مجموعاً أقل من عقل اليد جملة: «أعراقي أنت؟»[2].

واعتمد حديث سهل بن أبي خيثمة في قصة حويصة في حكم القسامة غير معتبر لعموم القياس الذي يقضي أن الإيمان لدفع الدعوى لا لتأكيدها[3]. ولم يعتبر الرأي القياسي لابن عباس في انكسار غسل اليدين قبل غمسهما في الإناء، وتمسك بسنية الأمر الوارد في الحديث[4]. وأفتى رَحِمَهُ اللَّهُ بطهارة ميتة البحر وإن كانت من الحيوانات المحرمة الأكل مستدلاً بقوله ﷺ: «**هو الطهور ماؤه الحل ميتته**»[5].

وليس أحد من الأئمة إلّا وهو موافقه على هذا الأصل من حيث الجملة، فإنه ما منهم أحد إلّا وقد قدَّم الحديث الضعيف على القياس. فقدم أبو حنيفة حديث القهقهة في الصلاة على محض القياس وأجمع أهل الحديث على ضعفه. وقدم الشافعي خبر تحريم صيد وجّ[6] مع ضعفه على القياس، وقدم خبر جواز الصلاة بمكة في وقت النهي مع ضعفه ومخالفته لقياس غيرها من البلاد[7].

وبالإضافة إلى ما تقدم فإن المالكية اشترطوا في صحة القياس مجموعة من الشروط، منها ما يتعلق بالحكم الذي يصح القياس عليه، ومنها ما يخص العلة التي هي أساس القياس. فالمقيس عليه لا بدّ أن يكون غير مختص

---

(1) إعلام الموقعين، ج1/ 32.
(2) الموطأ، كتاب العقول، باب ما جاء في عقل الأصابع، ص574.
(3) الموطأ، كتاب القسامة، باب تبدئة أهل الدم في القسامة، ص587 وما بعدها.
(4) الموطأ، كتاب الطهارة، باب العمل في الوضوء، ص17 ـ 18.
(5) أخرجه مالك في الموطأ، كتاب الطهارة، باب الطهور للوضوء، ص19.
(6) وجّ: هو اسم واد بالطائف.
(7) إعلام الموقعين، ج1/ 31 ـ 32.

بقضية معينة. ولذلك لم يجيزوا عدم التبييت في نية الصوم قياساً على صوم عاشوراء؛ لأن صومه قد نسخ برمضان. وامتنعوا عن القياس على آثار صحيحة ثبت أنها ليست شاملة الحكم مثل شهادة خزيمة وعناق أبي بردة ورضاع الكبير.

أما فيما يخص العلة فقد سايروا جمهور الأصوليين في تعريفها وفي اعتبارها أساساً للقياس، وبيّنوا مسالكها والقوادح التي تؤثر في اعتبارها وعدمه[1].

وأما حجة تقديم الخبر على القياس ـ وهو مذهب القاضي أبي الوليد الباجي ـ ما روي عن النبي ﷺ أنه قال لمعاذ: «**بِمَ تحكم؟**» قال: بكتاب الله، قال: «**فإن لم تجد؟**» قال: أحكم بسنّة رسول الله، قال: «**فإن لم تجد؟**» قال: أجتهد رأيي لا آلو ولا أقصر...

قال الباجي: «فوجه الدليل من الحديث أن معاذاً رتّب العمل بالقياس على السنّة وأقرّه على ذلك رسول الله ﷺ وحمد الله على توفيقه للصواب. فثبت ما قلناه»[2].

وهذا الذي تعلق به الباجي يبدو قوياً، فإنه لما ثبت عند علماء الأصول أن لا اجتهاد مع النصّ والقياس طريق من طرق الاجتهاد، وجب أن يتقدم العمل بالخبر ويتأخر القياس. ولذلك قال معاذ لما سأله رسول الله ﷺ: «أحكم بسنّة رسول الله» ولم يقل بالاجتهاد مع علمه أنه لو اجتهد رأيه لوصل إلى الحكم. ومع ذلك فقد رتّب العمل بالرأي على العمل بالسنّة، فثبت أنه قدم الخبر على القياس. ومما يدل على ذلك أيضاً إجماع الصحابة، فإنهم كانوا يتركون العمل للأخبار.

وقد ذكر الباجي مواقف عديدة كان الصحابة قد عملوا فيها بالقياس بالرأي، فلما جاءهم الخبر رجعوا عنه. من ذلك ما روي عن عمر بن

---

(1) شرح تنقيح الفصول، ص389 وما بعدها.

(2) أحكام الفصول، ص667.

الخطاب ﷺ أنه ترك القياس في الجنين بحديث حمل بن مالك بن النابغة وقال: «لولا هذا لقضينا بغيره»[1].

وروي عنه أيضاً أنه كان يقسم ديات الأصابع على قدر منافعها ثم ترك ذلك لما روي عنه ﷺ أنه قال: «**في كل أصبع مما هنالك عشر من الإبل**»[2] ولم ينكر عليه أحد[3].

وقال علي ﷺ: «لو كان الدين يأخذ بالقياس لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره، ولكن رأيت رسول الله ﷺ يمسح ظاهره»[4].

وقد عزز الباجي رأيه بأدلة يطول جلبها، من ذلك أن القياس يدل على قصد صاحب الشرع من طريق الظن والاستنباط والخبر يدل على قصده من طريق التصريح، فكان الرجوع إلى التصريح أولى[5].

ومن ذلك: أن الاجتهاد في الخبر في عدالة الراوي فقط، والاجتهاد في القياس في علة الأصل وتمييزها مما ليس بعلة والاجتهاد في سلامتها مما يفسدها ويعارضها، ثم في إلحاق الفرع به،لأن من الناس من منع إلحاق الفرع إلّا بدليل آخر. والمصير إلى ما لا يقبل فيه الاجتهاد أولى لأنه أسلم من الغلط والسهو[6].

ومن ذلك أيضاً: أنه لو سمع النص والقياس المخالف له من رسول الله ﷺ لقدم النص فيما تناوله على القياس، فبأن يقدم على قياس لم يسمع منه أولى[7].

ومن الأمثلة التطبيقية على ما ذهب إليه الباجي من تقديم خبر الآحاد

---

(1) موسوعة فقه عمر بن الخطاب، ص21 ـ 22.

(2) أخرجه مالك في الموطأ، كتاب العقول، باب ذكر العقول، ص566.

(3) موسوعة فقه عمر بن الخطاب، ص222.

(4) وظاهر هذا القول يدل أن الإمام علي يمنع القياس وليس كذلك ، فإن علياً ﷺ إنما قصد به كل الدين الذي يؤخذ قياساً.
ينظر: شرح تنقيح الفصول، ص386 ـ 387.

(5)(6) أحكام الفصول، ص668.

(7) المصدر السابق، ص669.

على القياس، ما جاء في تقديم كفارة الفطر على كفارة التفريط في قضاء رمضان. قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «ثم كفارة التفريط في قضاء رمضان وإنما قدمت عليها كفارة الفطر لأنها ثابتة بالنص، وكفارة التفريط ثابتة بالاجتهاد، وأخبار الآحاد مقدمة على القياس»[1].

ومن ذلك أيضاً: ما روي عن مالك رَحِمَهُ اللَّهُ عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار أن معاوية بن أبي سفيان باع سقاية من ذهب أو ورق بأكثر من وزنها، فقال أبو الدرداء: «سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن مثل هذا إلّا مثلاً بمثل. فقال له معاوية: «ما أرى بمثل هذا بأساً»، فقال أبو الدرداء: من يعذرني من معاوية أنا أخبره عن رسول الله ﷺ ويخبرني عن رأيه ألا لا أساكنك بأرض أنت بها»[2].

قال الباجي رَحِمَهُ اللَّهُ: «وقول معاوية: «ما أرى بمثل هذا بأساً» يحتمل أن يرى القياس مقدماً على أخبار الآحاد على ما روي عن مالك وذلك لما يجوز على الراوي من السهو والغلط. والصواب تقديم خبر الواحد؛ لأن السهو والغلط يجوز فيه على الناظر المجتهد أكثر مما يجوز على الناقل الحافظ الفقيه.. وفيما قاله أبو الدرداء تصريح بأن أخبار الآحاد مقدمة على القياس والرأي. وقوله: «لا أساكنك بأرض أنت فيها» مبالغة في الإنكار على معاوية وإظهار لهجره والبعد عنه حين لم يأخذ بما نقل إليه من نهي النبي ﷺ ويظهر الرجوع عما خالفه»[3].

---

(1) المنتقى، م3، ج6/ 169.

(2) ذلك أن أبا الدرداء احتاج إلى الاحتجاج بنهي النبي ﷺ عن مثل ذلك؛ لأن معاوية من أهل الفقه والاجتهاد وليس لأبي الدرداء صرفه عن رأيه الذي روى إلّا بدليل وحجة بيّنة.

(3) المنتقى، م2، ج4/ 261 ـ 262.

المبحث الرابع

اشتراط الاستعلاء في الأمر

هنا نسجل موقفاً آخر للباجي وقد خالف الجمهور باشتراطه الاستعلاء في الأمر.

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «ودليل ذلك أن السيد إذا قال لعبده: اسقني ماء فلم يسقه، حسن من السيد لوم العبد وعقوبته، ولو لم يفهم منه الأمر لما حسن ذلك»[1].

فقوله: «إن السيد إذا قال لعبده» دليل على اشتراطه الاستعلاء في الأمر لأن السيد آمر والعبد مأمور. وهذا أيضاً مذهب جماعة من العلماء كالإمام القشيري والقاضي عبد الوهاب. فحكى عنه القرافي أنه قال في «الملخص»: «الذي عليه أهل اللغة وجمهور أهل العلم اشتراط العلو»[2]. وإلى هذا المعنى أيضاً أشار في «المراقي»[3] بقوله:

وخالف الباجي بشرط التالي ... وشرط ذلك رأى ذي اعتزال

واعتبرا معاً على توهين ... لدى القشيري وذي التلقين

فحجة من اشترط الاستعلاء في الأمر أن من صدر منه الأمر برفق لا يقال له: آمر ومع الاستعلاء يقال له: آمر. ولذلك فهم يصفون من فعل ذلك بالحمق ويقولون للعبد: أتأمر سيدك إذا استعلى في لفظه. وإذا لم يستعل لا يقولون له ذلك، فدل عندهم على أن الاستعلاء شرط في الآمر[4].

ورد القرافي على تلك الحجة بأن صيغة الاستعلاء في كتاب الله تعالى يقال لها: أمر إجماعاً. ومع ذلك فقد خاطب الله عباده أحسن الخطاب وألينه

---

(1) أحكام الفصول، ص190.

(2) شرح تنقيح الفصول، ص136 ـ 137؛ مذكرة في أصول الفقه، ص224.

(3) نشر البنود على مراقي السعود، ج1/ 148.

(4) أحكام الفصول، ص191.

فقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾ [النساء: 1] قال: وهذا تذكير بجميل نعمه وجزيل إحسانه ومعلوم أن هذا ضد الاستعلاء[1]. واستدل على ذلك بأن الملكة بلقيس قالت لقومها: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ مع أنها أعلى منهم. وقال دريد بن الصمة:

أمرتهم أمري بمنعرج اللوى فلم يستبينوا الرشد إلا ضحى الغد

وكان المأمور من هو أعظم منه في قومه. وقال عمرو بن العاص لمعاوية رضي الله عنه:

أمرتك أمراً جازماً فعصيتني فأصبحت مسلوب الإمارة نادماً

مع أن معاوية أعلى منه[2].

فهذه الأخبار وغيرها ـ يقول القرافي ـ دليل على عدم اشتراط العلو في الآمر.

وعلّق صاحب المراقي على مذهب القرافي قائلاً: «وهذا مذهب جل الحذاق» وأنشد قوله:

وليست عند جلّ الأذكياء شرط علو فيه واستعلاء

ثم بيّن مذهبه قائلاً: «ولا يشترط في حد الأمر نفسياً كان أو لفظياً وجود علو ولا استعلاء، بل يصح من المساوي والأدون على غير وجه الاستعلاء»[3].

وفي باب الأوامر دائماً، يقف الباجي على خلاف مع الإمام مالك رحمه الله فيقرر أن الأمر إذا علق بشرط أو بصفة لم يقتض تكرار الفعل بتكرر الصفة.

قال رحمه الله: «ومما يدل على ذلك أنه إذا ثبت ما ذكرناه من أن الأمر المطلق العاري من شرط لا يقتضي إلّا فعل مرة واحدة فيجب إذا قيد بصفة ألا يقتضي إلّا فعل مرة واحدة؛ لأن لفظ الشرط لا يؤثر في تكثير الفعل وإنما يؤثر في حال إيقاعه»[4].

---

(1) شرح تنقيح الفصول، ص137. (2) المصدر السابق، ص138.

(3) نشر البنود على مراقي السعود، ج1/ 148.

(4) أحكام الفصول، ص204.

مثال ذلك: أنه لو قال لوكيله: «طلّق زوجتي فقط» لاقتضى ذلك طلقة واحدة، كما لو قال: «طلّق زوجتي إن شئت» فإن ذلك يقتضي طلقة واحدة»[1].

ودليل آخر: يسوقه الباجي لتدعيم رأيه وصورته أن حكم المطلق والمقيد بصفة واحدة فيما يعود إلى التكرار في الأمر والخبر وهو أن المخبر إذا قال: «زيد يضرب عمراً» صادق في خبره إذا ضربه مرة واحدة. وكذلك لو قال: «زيد ضرب عمراً» فإنما كان صادقاً أيضاً إذا وقع الضرب مرة واحدة. وكذلك الأمر[2].

وقد سبق إلى إقرار هذا المعنى القاضي عبد الوهاب فنقل عنه أنه قال: «مذهب أصحابنا أنه للمرة الواحدة»[3].

وأورد صاحب «مذكرة في أصول الفقه» تفصيلاً في المسألة. وخلاصة ما ذكره المؤلف أن الأمر المطلق أي غير المقيد بشرط ولا صفة فيه أربعة أقوال:

الأول: لا يقتضي التكرار.

الثاني: يقتضيه.

الثالث: إن علق على شرط اقتضى التكرار وإلّا فلا، وهو مذهب الإمام مالك رَحِمَهُ اللَّهُ واستقرأه ابن القصار من كلامه[4].

الرابع: إن كرر لفظ الصيغة اقتضى التكرار وإلّا فلا.

ثم أورد تنبيهين:

أحدهما: إذا علق الأمر على شرط فالظاهر أنه يكون بحسب ما يدل عليه ذلك الشرط لغة، فإن كان يفيد التكرار تكرر وإلّا فلا.

الثاني: أن الحكم يتكرر بتكرر العلة، فكذا الشرط[5].

---

(1) المصدر السابق، ص205. (2) المصدر نفسه.

(3) ينظر: شرح تنقيح الفصول، ص130.

(4) شرح تنقيح الفصول، ص131؛ نشر البنود على مراقي السعود، ج1/ 153.

(5) مذكرة في أصول الفقه: المختار الشنقيطي، ص232 ـ 233.

وظاهر كلام المختار الشنقيطي أن الأمر المعلق على شرط يقتضي التكرار.

والجواب عن ذلك؛ يقول الباجي: أن العلة دلالة تقتضي الحكم فيتكرر بتكررها، والشرط ليس بدلالة على الحكم، فإنه لا يقتضيه وإنما هو مصحح له فبان الفرق بينهما[1].

وجواب آخر: وهو إذا كانت أوامر الله تعالى المعلقة بالشروط تتكرر كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ . . .﴾ الآية [الجمعة: 9]. فدلّ على أن ذلك مقتضى اللفظ، فإن في أوامره تعالى المعلقة بالشرط ما لا يقتضي التكرار كالأمر بالحج.

وجواب ثالث: هو أن أوامر الشرع اقترنت بها قرائن تقتضي التكرار من الإجماع والقياس وغيرهما وليس فيما وقع فيه الاختلاف دلالة تقتضي التكرار فبقي على ظاهره[2].

فيتلخص من هذا الباب مسألتان:

أولاهما: أن الباجي يشترط الاستعلاء في الأمر خلافاً لجماعة من المالكية.

ثانيتهما: أن الأمر إذا علق بشرط أو بصفة لم يقتض عنده تكراراً خلافاً للإمام مالك.

---

(1) أحكام الفصول، ص205.

(2) أحكام الفصول، ص205.

المبحث الخامس

طرق نقل الإجماع

في إطار دراسة المشكلات التي يثيرها نقل هذا الدليل الشرعي، يقف الباجي على خلاف مجموعة من المتخصصين في الأصول وبخاصة القاضي أبي بكر الباقلاني والقاضي أبي جعفر والأبهري، فيقرر أن الإجماع يثبت بأخبار الآحاد[1]. ودليله في ذلك يعتمد على استدلال قياسي واستدلال بالأولى. فيرى أن الطريقة الوحيدة لإثبات الإجماع هي الخبر. وهذا الخبر إما أن يكون متواتراً أو آحاداً. وما كان طريق إثباته الخبر ولم يتعبّد بتلاوته فإنه يصح ثبوته بخبر الآحاد كقول الرسول ﷺ[2].

قال رحمه الله مفسراً: «إن قول رسول الله ﷺ دليل مجمع على صحته والإجماع مختلف فيه، فإذا صحّ أن يثبت قول الرسول ﷺ بأخبار الآحاد فبأن يجب ذلك في الإجماع أولى وأحرى»[3].

ومفاده من ذلك: أن الإجماع المروي بأخبار الآحاد المظنونة حجة شرعية يصح التمسك بمظنونه كما يصح بمقطوعه، ولأن هذه الإجماعات وإن لم تفد العلم فهي تفيد الظن، والظن معتبر في الأحكام كالقياس وخبر الواحد.

وليس من نافلة القول أن نذكر أن الباجي يتخذ موقفاً يبرز في وضوح إجماع الأمة على العمل بخبر الآحاد في الصوم والصلاة والزكاة الحج، وغير ذلك مما تعم به البلوى، وهو موقف لا يشاركه فيه الحنفيون والشافعيون

---

(1) هنا نسجل موقفاً متميزاً لابن حزم إذ يرى أن الإجماع لا يجوز نقله إلّا بإجماع مثله أو بنقل تواتر فقط.
ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، ج4/ 536 ـ 537.

(2) أحكام الفصول، ص503.

(3) المصدر السابق، ص504. وينظر: شرح تنقيح الفصول، ص332.

وجمهور المالكيين وجميع المعتزلة والخوارج فيما ينقله ابن حزم[1].

وحيث ثبت أن نقل الإجماع بخبر الآحاد طريق صحيح عند الباجي، فإن ما احتج به الخصم من أن القائل بالإجماع يرى ترك ظاهر القرآن والسنّة المتواترة بالإجماع وأنه لا يجوز ترك معلوم بمظنون[2] قد ردّه الباجي وأجاب قائلاً: «إنكم تجوزون ترك المعلوم من ظاهر الكتاب بالمظنون من أخبار الآحاد، فإن قيل: هذا غلط لأننا إنما نعمل في نقل الراوي للسنّة بقول الراوي ويجوز أن يكون ذلك من قبل الرسول ﷺ ويجوز ألّا يكون من قبله، ولم نوجب العمل بقول الراوي بحجج العقول وإنما أوجبنا ذلك بالشرع الوارد بذلك في فروع الديانات التي يجوز الاجتهاد في مثلها وليس معنا سمع ولا إجماع في وجوب إثبات الإجماع بخبر الواحد فنصير إليه، فإنا نجاوبكم بمثله فنقول: إنه إنما يجب العمل بموجب الإجماع بقول الراوي ويجوز أن ينعقد به الإجماع ويجوز ألّا ينعقد، إلّا أن الشرع لما ورد بالعمل بأخبار الآحاد عاماً، حمل على عمومه إلّا أن يخص دليل»[3].

(1) ينظر: الأحكام في أصول الأحكام، ج1/ 112.

(2) شرح تنقيح الفصول، ص332.

(3) أحكام الفصول، ص504.

المبحث السادس

جواز القياس على ما ورد به الخبر مخالفاً للقياس

اتفق المالكية على جواز القياس على أصل مركب. ومعنى التركيب أن يقيس على أصل هو بعينه مسألة خلاف بين السائل والمسؤول في نقيض الحكم الذي يريد إثباته[1].

واتفقوا على جواز القياس على أصل ثابت بالإجماع: «والدليل على ذلك: أن الإجماع أصل في إثبات الأحكام فجاز القياس على ما ثبت به كالنص، ولأنه إذا جاز القياس على أصل ثبت بخبر الواحد وهو مظنون، فبأن يجوز القياس على ما ثبت بالإجماع وهو معلوم أولى وأحرى»[2].

وكذا اتفق المالكية على جواز جعل الفرع الذي ثبت الحكم فيه بالقياس أصلاً لفرع آخر يقاس عليه بعلة أخرى: «والدليل على ذلك: أن الفرع لما ثبت الحكم فيه بالقياس صار أصلاً في نفسه فجاز أن يستنبط منه معنى ويُقاس عليه غيره كالأصل الثابت في النص»[3].

وبالجملة، فإن الفقه المالكي لم يقس فقط على الأحكام المنصوص

---

(1) مثال ذلك: أن يستدل المالكي على الحنفي في أن من نكح في العدة فقد حرمت عليه المنكوحة على التأبيد، وأن عقد النكاح بعد ذلك لا يبيحها بأن هذا عقد تقدمه وطء بنكاح في زمن عدة من غير الواطئ فوجب ألّا يصح كما لو عرى من الشهود، وصحة النكاح بغير شاهدين هي نفسها مسألة خلافية بينهما، فعند الحنفي أنه يصح فقاس عليه في هذه المسألة وجعل المالكي علة التحريم تقدم وطء الناكح في زمن عدة من غيره، والعلة عند الحنفي تعري النكاح من الشهود. قال الباجي: «إذا ثبت ذلك فهذا عندنا قياس صحيح».
ينظر: أحكام الفصول، ص638 ـ 639؛ شرح تنقيح الفصول، ص409.

(2) أحكام الفصول، ص640.

(3) المصدر السابق، ص641.

عليها حتى يكون حملاً على النص مباشرة، بل كان يقيس على المسائل المستنبطة بالقياس. فإذا تمّ القياس في فرع من الفروع ووجد فرع آخر قيس عليه[1]. ومع ذلك فقد اختلف المالكية في جواز القياس على ما ورد به الخبر مخالفاً للقياس. فقال القاضي أبو بكر والقاضي أبو جعفر: «يجوز القياس على ما ورد به الخبر مخالفاً للقياس».

وذهب ابن خويز منداد والقاضي عبد الوهاب إلى عدم قبوله. وحجتهما في ذلك: أن ما ثبت به قياس الأصول مقطوع به، وما يقتضيه القياس على ما ورد به الخبر مخالفاً للقياس مظنون. والنتيجة التي يصلون إليها من ذلك أنه لا يجوز إبطال مقطوع بمظنون[2].

وقد تناول الباجي هذه الحجة فحاول الإجابة عنها مبيناً بطلانها لما ثبت من صحة تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد والقياس، فإنه إبطال مقطوع به بمظنون. كما أنه يبطل بالعلة المنصوص عليها بخبر الواحد مخالفة للأصول. وهذا كله إبطال مقطوع به بمظنون ومع ذلك فإنه جائز صحيح. وما احتجوا به من أن ما ثبت به قياس الأصول مقطوع به غير صحيح بل مظنون، فيجب الرد إليه والاعتبار به[3].

ونحن إن نتتبع هذه الإجابات، نخلص منها إلى أن الباجي يرجح قول القاضي أبي بكر وأبي جعفر. وهو إذ يرجح مذهبهما يستند إلى أدلة متنوعة هي كالآتي:

الدليل الأول: أن ما ورد به الخبر أصل يجب العمل به، فجاز أن يستنبط منه معنى يقاس عليه. كما يجوز ذلك إذا لم يخالف القياس.

الدليل الثاني: أن المخصوص من العموم يجوز القياس عليه ولا يمنع منه عموم النطق. وكذلك ما تخص به العلة يجوز القياس عليه ولا يمنع منه عموم العلة[4].

---

(1) تاريخ المذاهب الإسلامية، ج2/ 219؛ مالك، حياته وعصره، آراؤه وفقهه، ص288؛ المدخل إلى أصول الفقه المالكي، ص107.

(2) حكاه الباجي في أحكام الفصول، ص643.

(3) المصدر السابق، ص644.

(4) أحكام الفصول، ص643.

وهذا الذي قاله الباجي أولى؛ لأن تخصيص العموم المتعلق به في غير ما ورد به التخصيص، وتخصيص العلة يخرجها عن أن تكون علة.

الدليل الثالث: أن ما ورد به الخبر لو نصّ على تعليله جاز القياس عليه، فإذا ثبت تعليله بالدليل جاز القياس عليه لأن ما ثبت بالدليل بمنزلة ما ثبت بالنص[1].

وهكذا يرى الباجي وفاقاً للقاضيين أبي بكر وأبي جعفر أن ما ورد به الخبر مخالفاً للقياس يجوز القياس عليه؛ لأن هذا الخبر الوارد ـ خلافاً لابن خويز منداد والقاضي عبد الوهاب ـ من الأصول فيجب الردّ إليه والاعتبار به.

هذه إذاً خلاصة موجزة لبعض آراء واختيارات الإمام الباجي في الأصول. وهو وإن كانت له انفرادات داخل المذهب المالكي، إلّا أن ذلك لم يخل بمالكيته ولم يمنعه من الدفاع عنها كلما اقتضى المقام دفاعاً. ولا شك أن البحث المتعمق يعطينا مزيداً من هذه الآراء التي أثرت المذهب المالكي بكثير سواء بالنسبة إلى الباجي أو غيره من أئمة المذهب المشهورين ومحققيه.

وبعد الانتهاء من رصد الأصول النظرية التي اعتمدها الباجي في استدلاله الشرعي ومناقشتها، أعود في خاتمة هذا الباب لأثير نقطة لها اعتبارها وأهميتها وهي تمسّ بصورة أوسع قضية تأثر الباجي بأستاذه الشيرازي في ميدان الجدل في أصول الفقه بصورة خاصة، وذلك أثناء اتصاله به وتتلمذه عليه طيلة إقامته ببغداد، وهي إقامة استهل بها حياة دراسية مشرقية دامت من (426هـ ـ 1034م) إلى (439هـ ـ 1048م). فهل يصح أن نسم الباجي بالنقل من الشرق؟

الحقيقة أن هذا السؤال عريض والجواب عنه أعرض، ولست أدّعي أنني في هذه العجالة سوف أتوصل إلى نتائج قاطعة نهائية ومقنعة تماماً، أو أنني سأحسم الخلاف في القضية نهائياً. فربما لن أوفي المسألة حقها من البحث، ولكنني حرصت على أن أثير هذا التساؤل مرة أخرى وأنبّه إليه مبرزاً

---

(1) المصدر السابق، ص644.

بعض عناصر المقارنة بين «أحكام الفصول» و«المنهاج» للباجي من جهة، و«شرح اللمع» و«المعونة في الجدل» لشيخه أبي إسحاق الشيرازي من جهة أخرى.

مما لا شك فيه أن المادة التي حرص الباجي على عرضها بطريقة شيّقة ليست جديدة وأنّى لها أن تكون كذلك. فالإحالات المختلفة والمتعددة على الأئمة المالكيين وغيرهم من أصحاب المذاهب السنية الأخرى تقوم دليلاً ناطقاً وبليغاً على مقدار استفادة الباجي من سابقيه وخاصة من أستاذه أبي إسحاق الشيرازي فيما يتعلق بمسائل القياس والترجيحات حيث يحيل عليه الباجي أربع عشرة مرة في كتابه «المنهاج» مستعملاً عبارات: «وذكر شيخنا أبو إسحاق الشيرازي» أو «وهذا عند شيخنا أبي إسحاق» أو «وقد كان شيخنا أبو إسحاق الشيرازي» أو «وقال أبو إسحاق الشيرازي» منها سبع مرات في مبحث القياس، وهي:

1 ـ في معرض حديثه عن أدوات الحصر[1].

2 ـ في معرض حديثه عن الكلام في منع الوصف[2].

3 ـ في معرض حديثه عن الاعتراض على العلة بالقلب[3].

4 ـ في معرض حديثه عن القلب ببعض أوصاف العلة[4].

5 ـ في معرض حديثه عن الاعتراض على العلة بفساد الوضع[5].

6 ـ في معرض حديثه عن الاعتراض على العلة بعدم التأثير[6].

7 ـ في معرض حديثه عن الاعتراض على العلة بالمعارضة[7].

ومنها سبع مرات في مبحث الترجيحات، وهي:

أ ـ أثناء الكلام عن ترجيح الأخبار من جهة المتون[8].

---

(1) المنهاج في ترتيب الحجاج، ص25.
(2) المصدر السابق، ص168.
(3) المصدر نفسه، ص175.
(4) المصدر نفسه، ص176.
(5) المصدر نفسه، ص182.
(6) المصدر نفسه، ص199.
(7) المصدر نفسه، ص202.
(8) المصدر نفسه، ص232.

ب ـ أثناء الكلام عن ترجيح الأخبار من جهة أن يكون أحد الخبرين حاظراً والآخر مبيحاً[1].

ج ـ في بيان ما يقع به الترجيح في المعاني[2].

د ـ في بيان ما يقع به الترجيح في المعاني من جهة أن تكون إحدى العلتين ناقلة والأخرى مبقية على حكم الأصل[3].

هـ ـ في بيان ما يقع به الترجيح في المعاني من جهة أن تكون إحدى العلتين حاظرة والأخرى مبيحة[4].

و ـ في بيان ما يقع به الترجيح في المعاني من جهة أن تكون إحدى العلتين توجب الحدّ والأخرى تسقطه[5].

ز ـ فيما إذا كانت إحدى العلتين موجبة للعتق والأخرى غير موجبة له[6].

على أن عناصر المقارنة لا تنحصر في باب القياس والترجيحات فحسب، بل يمكن الوقوف على بعضها أيضاً في مبحث الإجماع وذلك في طريقة عرض الاحتجاجات للدفاع عن وجهة النظر ومنهج الجدل المتبع مع الخصم. وكذا في مبحث استصحاب الحال حيث يلاحظ التطابق التام في الاستدلال وأيضاً في الأمثلة التي أوردها كل من الشيرازي والباجي[7].

ومع هذه المعطيات، فكل ما أستطيع تأكيده هو تأثير الشيرازي في تلميذه الباجي تأثيراً لا مجال للشك فيه. وهذا ـ في نظري ـ يبقى إلى حدّ بعيد أمراً حقيقياً وطبيعياً:

حقيقي لأنه قد ترجح لدينا بالاعتماد على كتب الطبقات والتراجم

---

(1) المصدر نفسه، ص234.

(2)(3) المصدر نفسه، ص237.

(4) المنهاج في ترتيب الحجاج، ص238.

(5) المصدر السابق. (6) المصدر نفسه، ص239.

(7) ينظر مثلاً: أحكام الفصول، ص694؛ والمنهاج، ص31؛ شرح اللمع، ج2/ 986 حيث يبرز الشبه الكبير بين هذه الصفحات سواء من حيث المادة وهي الجدل في أصول الفقه أو في طريقة تبويبها وتقديمها.

والسير أن الشيرازي مبدع في فن الجدل في أصول الفقه، وأنه ترك أثره في الباجي وفي غيره كابن عقيل الحنبلي مؤلف كتاب «الجدل على طريقة الفقهاء»[1].

وطبيعي لأن التلميذ الناجح هو الذي يعرف قدر أستاذه ويعترف له بفضله عليه، ويحفظ الأمانة العلمية ويعزوها إلى أصحابها. وقد كانت هذه حال الباجي مع شيوخه، ويتجلّى لنا ذلك في علاقته بأستاذه أبي إسحاق الشيرازي رغم تقاربهما في السّن. وقد أفادنا الباجي أنه عندما كان يدرس عنده كان هو المعيد على أصحابه، وكانت له عند هذا الشيخ حظوة ومكانة. فلا غرابة إذاً أن يحيل عليه الباجي في كثير من المواضع.

لكن ما يجب الانتباه والتنبُّه إليه كذلك، وهو إذا كان الشيرازي قد أبدع في فن الجدل في أصول الفقه، فلا شيء يدل بيقين أنه كان أول من وضع مؤلفات مكتوبة في هذا الفن. ويبدو أن لهذا أيضاً أهميته القصوى التي لا يمكن على أية حال إغفالها أو مجانبتها، بل يمكن بكثير من الجرأة ولكن في كثير من التحفُّظ أيضاً أن نفتح السؤال على واجهة أخرى فنقول: ألا يمكن أن يكون الشيرازي نفسه قد تأثر في هذا الفن بغيره؟ فإذا لم يكن من شأني ولا من مقدوري الجواب عن هذا السؤال الذي يبدو أعرض من سابقه، فإن ما أردت الإشارة إليه هو التركيز على هذا التأثير بالنظر إلى الباجي على الأقل إذا اعتبرناه التأثير الوحيد الذي يمكن التحقق منه وذلك بالرجوع إلى بعض عناصر المقارنة المتاحة لنا. لكن دون الوصول إلى التعرُّف على نوعية هذا التأثير ومقداره وحدوده. غيرأن هذا لا ينفي أن تكون هناك فروق واضحة، بل وكثيرة بين «أحكام الفصول» و«المنهاج» للباجي و«المعونة في الجدل» و«شرح اللمع» للشيرازي، وهي تحتاج إلى من يفصل القول فيها في دراسة مستقلة.

وفيما يتعلق بعدد إحالات الباجي على الشيرازي خاصة في مبحثي القياس والترجيحات، فما ينبغي الإشارة إليه أن في هذين الميدانين بالذات تتقارب الآراء المالكية والشافعية كثيراً. وإذا كان الباجي قد أحال على

(1) يراجع ما سبق من حديث عن الشيرازي في ص48 ـ 49.

الشيرازي في كثير من المواضع باعتباره تلميذاً يعترف بقدر أستاذه وفضله عليه، فقد سبق للإمام الشافعي أن كان من تلامذة الإمام مالك. ألم ينقل عنه قوله: «مالك أستاذي ولا أحد أمن علي في العلم من مالك ومالك حجة بيني وبين الله»[1].

وأما فيما يتعلق بالشبه بين تلك الكتب في تبويب المادة وطريقة تقديمها، فالواقع أن تخطيط الكتاب سواء «المنهاج» أو «إحكام الفصول» يذكرنا بتخطيط أي كتاب من كتب أصول الفقه خاصة في التدرج بين أصول الشريعة الأربعة: الكتاب والسنّة واعتماداً إلى الإجماع والقياس. وأن الشبه هنا لا يعدو أن يكون عادة في التبويب درج عليه الباجي كما درج عليه غيره من الأصوليين ممن سبقوه أو جاؤوا بعده، على أن هذين الكتابين يختلفان عن بقية الكتب اختلافاً تقتضيه الصناعة الجدلية التي اختصا بها وبين الباجي أبوابها إجمالاً، ثم أقسامها تفريعاً، ثم أسئلتها تفصيلاً، وأخيراً أجوبتها تدقيقاً، وكل هذا يمثل طرافتها بل جانب الخلق البكر منهما.

هذا بإيجاز ما تيسّر لي كتابته والتحقق منه. ولا شك أن البحث المتعمق يعطينا أجوبة كافية عن هذه القضايا مجتمعة.

بقي أن أشير إلى أن استخلاص الأصول العامة للمالكية استخلاصاً عملياً لا يمكن أن يتم إلّا بواسطة وضع منهج تطبيقي والقيام بمجموعة من البحوث لاستخلاص القواعد الثابتة. أما هذه اللمحات فليست سوى عجالة مبسّطة للتذكير بافتراضات ألخصها فيما يأتي:

أولاً: يلتقي الإمام الباجي مع الإمام مالك ـ رحمهما الله ـ وجميع الأئمة المسلمين في كون كتاب الله هو أصل الأصول. يستدل بنصه الصريح الذي لا يقبل تأويلاً، وبظاهره الذي يقبل التأويل، كما يستدل بعموم دليله

---

(1) يروى أن المشادة التي وقعت بين بعض المتعصبين لآراء الإمام مالك وبين الشافعي في حادثة مشهورة هي قصته مع فتيان ابن أبي سميح حملت الإمام الشافعي على أن يستقل بمذهبه.
ينظر: الموطأ، مقدمة الكتاب، ص6.

الذي لا يقبل التأويل، وبدليل خطابه المعبر عنه بمفهوم المخالفة، وفحوى خطابه المعبر عنه بمفهوم الموافقة. وهذه الخمسة من القرآن الكريم يضاف إليها مثلها من السنّة الصحيحة وهي أقواله وأفعاله ـ عليه الصلاة والسلام ـ ويعتبرها بياناً له، فيكون المجموع عشرة. 11 ـ الإجماع، 12 ـ عمل أهل المدينة، 13 ـ القياس، 14 ـ قول الصحابي، 15 ـ الاستصحاب، 16 ـ الاستحسان، 17 ـ سدّ الذرائع، 18 ـ الاجتهاد.

ثانياً: يلاحظ أن الباجي لم يذكر المصلحة المرسلة والعرف وشرع من قبلنا وفاقاً لصاحب البهجة[1] مع أنها من أصول المذهب، وإلّا فهو قصور في فهمي أو كسوح في همتي.

(1) ينظر: البهجة في شرح التحفة: أبو الحسن التسولي، ج2/ 133.

البَابُ الثَّالِث

الباجي وتطبيقاته للجزئيات المالكية عبر أصول الفقه

الفصل الأول: تطبيقات على أدلة الأصل.

الفصل الثاني: تطبيقات على أدلة معقول الأصل.

الفصل الثالث: تطبيقات على أدلة أخرى.

في هذا الباب سأحاول أن أستعرض ـ على قدر المستطاع ـ بعض النماذج من الفقه المالكي على ما ورد عند الباجي قصد بيان أصوله النظرية التي اعتمدها في الاستدلال الشرعي، ومدى تطبيقه هذه النظريات على الفروع الفقهية الواردة في أمهات كتب المذهب المالكي عامة، وكتبه بصفة خاصة. وأذكر أني لست هنا في مجال القيام بتصنيف للأحكام الفرعية وردّها إلى أصولها، وإنما غرضي إعطاء نظرة مجملة عن بعض الأمثلة من الأحكام المقررة على أساس الأدلة الشرعية التي تحدثت عنها عند الباجي، مع الإشارة إلى أنه من المتعذر إيراد كل الأخبار والاستشهادات الضرورية لوفرتها من جهة، وصعوبة البحث عن بعض النصوص المتفرقة في مظان مختلفة من جهة أخرى.

لذلك دعت الضرورة إلى الاقتصار على بعض المصادر والمراجع ـ ومع قلتها ـ إلّا أنها تعتبر أمهات في فنها تمت الإشارة إليها في موضعها دون أن يعني هذا التنقيص من المؤلفين الذين لم يرد ذكرهم هنا. فلربما أغفلت أسماء لها مكانتها الكبيرة في هذا الفن آمل أن تتاح لي فرصة دراستها مستقبلاً.

تطبيقات على أدلة الأصل

ويتضمن المبحثين الآتيين:

المبحث الأول: تطبيقات على القرآن والسنّة.

المبحث الثاني: تطبيقات على الإجماع.

المبحث الأول

تطبيقات على القرآن والسنّة

لما كان الكتاب هو ذلك القرآن المبين والكنز الثمين عمدة الملة وأساس الدين أودع الله فيه علم كل شيء ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [النحل: 89]، ولما كانت السنّة مفتاح الكتاب والنبراس الذي يهتدى به إلى كشف حقائقه والوقوف على دقائقه ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾ [المائدة: 67] فقد كان من الطبيعي أن تتكاثر وتتواصل استشهادات الباجي بالكتاب والسنّة وتستمر كضمان لبقائه في حظيرة أهل السنّة والجماعة من جهة، وتأصيل لآراء مذهبه المالكي من جهة أخرى، وذلك بالبحث لها عن جذور في هذين الأصلين. وربما كان من باب تحصيل الحاصل محاولة إيراد نماذج تطبيقية لجأ فيها الباجي إلى الاستدلال بالكتاب والسنّة، بل وربما كانت تلك المحاولة خدشاً في عقيدة الرجل القوية... ومع هذه المعطيات ومن باب العلم بالشيء لا بأس بتقديم بعض النماذج التطبيقية على هذين الأصلين كما ورد ذلك عند الباجي.

المسألة الأولى

«نكاح الأمة»

من استعمال الباجي لدليل الخطاب، ما جاء في نكاح الأمة وذلك أن الحر لا يجوز له أن يتزوج الأمة إلّا بشرطين:

أحدهما: عدم الطول[1] والثاني: خوف العنت.

هذا هو المشهور من مذهب مالك وهو قول عمر بن الخطاب وعلي بن

(1) الطول: هو وجود الحرة تحته، فإذا كانت تحت حرة فهو ذو طول فلا يجوز له نكاح الأمة. وقال القاضي عبد الوهاب: «الطول صداق الحرة».
ينظر: الإشراف على مسائل الخلاف، ج2/ 102.

أبي طالب وجماعة من الصحابة[1].

قال القاضي أبو الوليد الباجي: «والدليل على اعتبار الشرطين المذكورين قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾، وقوله: ﴿ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنكُمْ﴾ [النساء: 25]. فاستباح الله في نكاح الإماء أن لا يستطيع طولاً بنكاح حرة ويخاف العنت إن لم يتزوج الأمة. وإذا كان هذان المعنيان شرطين في الإباحة لم يجز له ذلك مع عدمهما، قال: وهذا عندي إنما يصح التعلق به لمن قال بدليل الخطاب في الشرط؛ لأنه أباح هذا النكاح بالشرطين، وليس في الآية ما يدل على المنع منه مع عدم الشرطين»[2].

المسألة الثانية

«زكاة الخليطين في الإبل»

الخلطة حكمها في الإبل كحكمها في الغنم، ويعتبر فيها ما يعتبر في الغنم من النصاب وغير ذلك من الشروط، ومنها البخت والعراب كالضأن والماعز، يضاف إليها البقر والجواميس لأن حكمها واحد. فإذا لم يكن عند صاحب الماشية من ذلك نصاب لم تعتبر مخالطته في الزكاة.

قال مالك رَحِمَهُ اللَّهُ مستدلاً بقوله ﷺ: «**ليس فيما دون خمس ذود من الإبل صدقة**»[3]: إنما هي غنم كلها[4]. فحمل ذلك على عمومه في الخلطة وغيرها واستدل في الغنم بقول عمر بن الخطاب: «وفي سائمة الغنم إذا بلغت أربعين شاة، شاة»[5].

قال الباجي: «وهذا استدلال صحيح وهو يحتمل وجهين:

---

(1) المدونة الكبرى، ج2/ 163 ـ 164؛ الموطأ، كتاب النكاح، باب نكاح الأمة على الحرة، ص340؛ موسوعة فقه عمر بن الخطاب، ص649.

(2) المنتقى، م2، ج3/ 322.

(3) أخرجه مالك في الموطأ، كتاب الزكاة، باب صدقة الخلطاء، ص160.

(4) المدونة الكبرى، ج1/ 278 ـ 279؛ الموطأ، ص159.

(5) أخرجه مالك في الموطأ، كتاب الزكاة، باب ما جاء في صدقة البقر، ص158.

أحدهما: أن يذهب إلى ثبوت الخلطة في النصاب الكامل وينفيها فيما دون النصاب. واستدل على انتفاء الزكاة فيما دون النصاب بقول النبي ﷺ في الإبل، واستدل على ثبوتها بعد كمال النصاب بقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه فثبت الحكمان بالدليلين.

الثاني: أن يريد بذلك نفى الزكاة فيما دون الأربعين على حسب نفيها في الإبل فيما دون الخمس، وذلك لا يكون إلّا من باب دليل الخطاب. وفي الشرط الثاني إنما قال: «وفي سائمة الغنم إذا بلغت أربعين شاة» ولم يذكر حكمها إذا لم تبلغ إلّا لمن يرى التعلّق بدليل الخطاب في الشرط»[1].

المسألة الثالثة

«قتل الأب ابنه»

من استعمال الباجي لعموم الكتاب، ما جاء في قتل الأب ابنه هل يوجب عليه قصاصاً؟

ذهب مالك رحمه الله إلى أنه ليس على الأب القصاص ولكنه يغرم الدية مغلظة[2] وهو المشهور من اجتهادات عمر رضي الله عنه[3] وذلك لأن قتل الأب ابنه يكون على ضربين:

أحدهما: أن يرميه بحجر أو سيف أو رمح مما يحتمل أن يريد به غير القتل من المبالغة في الأدب أو الترهيب فيقتله، فهذا لا يوجب القصاص.

الثاني: أن يفعل به فعلاً يتبين أنه قصد إلى قتله مثل أن يضجعه فيذبحه أو يضجعه فيشق بطنه، فإنه إن فعل ذلك قتل به[4].

قال القاضي عبد الوهاب: «وذلك لعموم الظاهر في إيجاب القصاص ولأنهما شخصان متساويان في الحرية والدين، فكان القصاص جارياً بينهما

---

(1) المنتقى، م1، ج2/ 140.
(2) المقدمات الممهدات: ابن رشد، ج3/ 287.
(3) موسوعة فقه عمر بن الخطاب، ص205.
(4) المدونة الكبرى، ج4/ 297؛ الموطأ، ص582 ـ 583.

كالأجنبي، ولأنه بالغ عاقل تعمد قتل حرّ مسلم غير مستحق الدم ظلماً فكان القود مستحقاً عليه، ولأن القصاص حق من حقوق الآدميين فجاز أن يثبت للابن على الأب أصله سائر الحقوق»[1].

وقال أشهب: لا يقتل به[2]، وبه قال أبو حنيفة والشافعي واختاره أبو محمد ابن حزم[3].

قال الباجي: «وجه القول الأول قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ [المائدة: 47]، وقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ﴾ [البقرة: 177]، وهذا عام فيحمل على عمومه إلّا ما خصه الدليل»[4].

---

(1) الإشراف على مسائل الخلاف، ج2/ 181.

(2) حكاه الباجي في المنتقى، م4، ج7/ 105.

(3) ينظر: المبسوط: للسرخسي، ج27/ 48، 127؛ المهذب في فقه الإمام الشافعي: للشيرازي، ج2/ 175؛ المحلى: لابن حزم، ج10/ 520.

(4) المنتقى، م4، ج7/ 105.

المبحث الثاني

تطبيقات على الإجماع

إذا ثبت أن الباجي يتخذ الإجماع دليلاً، فللقاعدة عدة فروع منها ما يلي:

المسألة الأولى

«ما جاء في البتة، وما يجوز إيقاعه من الطلاق»

الطلاق يعتبر بثلاثة معان: العدد والصفة والزمان. وهو على أضرب: طلاق سنّة وطلاق بدعة[1] وطلاق لا يوصف بسنّة ولا ببدعة[2].

ومعنى طلاق سنّة: أنه أوقع على الوجه الذي ورد الشرع بإيقاعه عليه. ومعنى وصفه بالبدعة: أنه أوقع على غير الوجه الذي ورد الشرع بإيقاعه عليه[3]. والضرب الثالث وهو الذي لا يوصف بسنّة ولا ببدعة يكون في جميع الأحوال[4]. وهذه الثلاثة تصح من جهة الزمان.

فأما من جهة العدد فإنه لا يحل أن يوقع أكثر من طلقة واحدة. فمن أوقع طلقتين أو ثلاثاً فقد طلق بغير السنّة.

---

(1) وهذا تقسيم المالكية والحنفية، إلّا أن المالكية قسّموا البدعي إلى حرام ومكروه. وقسّم الحنفية السني إلى الحسن والأحسن.
ينظر: تحفة الفقهاء، ج1/ 171؛ الأحكام الفقهية في المذاهب الإسلامية: الشيخ عساف، ج2/ 358 ـ 359.

(2) وهذا تقسيم الشافعية والحنابلة. فبالإضافة إلى السني والبدعي قالوا: إن هناك طلاقاً لا يوصف لا بالسني ولا بالبدعي.
ينظر: المغني: ابن قدامة، ج7/ 285؛ الأحكام الفقهية، ج2/ 360.

(3) موسوعة فقه عمر بن الخطاب، ص487.

(4) قال الشافعية مثل طلاق غير المدخول بها، والصغيرة التي لا تحيض، والآيسة من الحيض، والحامل من وطء العقد الصحيح.
ينظر: الأحكام الفقهية، ج2/ 360.

قال مالك رَحِمَهُ اللَّهُ: «وطلاق السنّة تطليقة واحدة في طهر من غير جماع، ولا يطلق المرء في طهر واحد ثلاث تطليقات، فإن فعل كانت الأولى للسنّة والأخريان للبدعة وهما واقعتان»[1]. وروى مثله سحنون عن ابن القاسم[2] وهو الذي عليه علماء المذهب[3].

وقال الشافعي: «موقع الثلاث جملة مطلق للسنّة» واحتج بذلك أن عويمر طلّق بين يدي النبي ﷺ ثلاثاً ولو كان ذلك محرماً لنهاه عنه[4].

وبمذهب الشافعي قال أبو حنيفة وخصه بالحامل، وكذا ابن حزم من الظاهرية[5].

قال الباجي: «وطلاق السنّة هو الواقع على ما ندب الله تعالى إليه، وهو أن يطلق زوجته في طهر لم يمسسها فيه طلقة واحدة[6] ثم يتركها تمضي في عدتها، فإن أحبّ ارتجاعها كان له ذلك ما لم تنقض عدتها، فإذا انقضت عدتها كانت أحق بنفسها[7] فإن لم يطلقها على هذا الوجه وهي حائض أو نفساء جبر على رجعتها إن كان طلاقه إياها أقل من ثلاث، وإن كان طلاقها بالثلاث حرمت عليه وإن كان عاصياً في ذلك[8] ولم تحل له إلّا بعد زوج غيره»[9].

واستدل الباجي رَحِمَهُ اللَّهُ على ذلك بقوله تعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمۡسَاكُۢ

---

(1) حكاه ابن الجلاب في التفريع، ج2/ 73؛ والقاضي عبد الوهاب في الأشراف، ج2/ 125.
(2) المدونة الكبرى، ج2/ 66.
(3) ينظر: المقدمات الممهدات، ج1/ 499؛ فتاوى ابن رشد، ج3/ 1397؛ الكافي في فقه أهل المدينة المالكي، ص262؛ إرشاد السالك: لابن عسكر، ص106؛ أقرب المسالك: للدردير، ص73؛ مختصر الشيخ خليل، ص136.
(4) الأم، م3، ج5/ 147. وينظر: المهذب، ج1/ 79.
(5) المبسوط، ج6/ 3 ـ 4؛ تحفة الفقهاء، ج1/ 172؛ المحلى، ج10/ 174.
(6) لحديث ابن عمر الذي أخرجه مالك في الموطأ، كتاب الطلاق، باب ما جاء في الإقراء وعدة الطلاق وطلاق الحائض، ص368.
(7) لأنها تبين منه.
(8) لأنه يكون قد طلقها على غير الوجه المأمور به شرعاً.
(9) فصول الأحكام: للباجي، ص366.

﴿بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾ [البقرة: 227] قال: «ولا يخلو أن يكون أمراً بصفة الطلاق والأمر يقتضي الوجوب، أو يكون إخباراً عن صفة الطلاق الشرعي»[1].

إذا ثبت ذلك فمن أوقع الطلاق الثلاث بلفظة واحدة لزمه ما أوقعه من الثلاث وهذا مذهب مالك في «المدونة»[2].

وحكى القاضي أبو محمد عن بعض المبتدعة أنه يلزمه طلقة واحدة، وعن بعض أهل الظاهر لا يلزمه شيء[3].

وفي «مذاهب الحكّام» أنه مذهب طاوس والحجاج بن أرطأة[4].

واستدل الباجي لمذهب مالك بالإجماع. قال رحمه الله: «والدليل على ما نقوله إجماع الصحابة؛ لأن هذا مروي عن ابن عمر وعمران بن حصين وعبد الله بن مسعود وابن عباس وأبي هريرة وعائشة ولا مخالف لهم. وما روي عن ابن عباس في ذلك من رواية طاوس قال فيه بعض المحدثين هو وهم[5]. وقد روى ابن طاوس عن أبيه عن ابن وهب خلاف ذلك، وإنما وقع الوهم في التأويل»[6].

والحديث الذي يشيرون إليه هو ما رواه ابن طاوس عن أبيه عن ابن عباس قال: «كان الطلاق على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه طلاق الثلاث واحدة. فقال عمر: قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناه، فلو أمضيناه عليهم فأمضاه عليهم»[7].

---

(1) المنتقى، م2، ج4/ 3.
(2) المدونة الكبرى، ج2/ 66.
(3) الإشراف على مسائل الخلاف، ج2/ 123.
(4) مذاهب الحكام: القاضي عياض وولده محمد، ص282.
(5) لعله يقصد الطحاوي فقد نقل عنه أنه قال في حديث طاوس: «هذا حديث منكر قد خالفه ما هو أولى منه». وقال مثله ابن حزم.
ينظر: مذاهب الحكام، ص281؛ المحلى، ج10/ 168 ـ 169.
(6) المنتقى، م2، ج4/ 4.
(7) أخرجه مسلم في كتاب الطلاق، باب طلاق الثلاث، ج4/ 183؛ والنسائي في السنن، كتاب الطلاق، باب طلاق الثلاث المتفرقة، ج6/ 145.

ومعنى الحديث: أنهم كانوا يوقعون طلقة واحدة بدل إيقاع الناس ثلاث تطليقات. ويدل على صحة هذا التأويل أن عمر بن الخطاب قال: «إن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناه»[1]. فأنكر عليهم أن أحدثوا في الطلاق استعجال أمر كانت لهم فيه أناه، فلو كان حالهم كذلك من أول الإسلام في زمن النبي ﷺ ما قاله ولا عاب عليهم أنهم استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناه. ولذلك كان عمر رضي الله عنه يعاقب كل من يفعل ذلك ويوقع عليه الطلاق، فكان إذا أُتي برجل قد طلق امرأته ثلاثاً في مجلس أوجعه ضرباً وفرّق بينهما[2].

قال الباجي: «ويدل على صحة هذا التأويل ما روي عن ابن عباس من غير طريق أنه أفتى بلزوم الطلاق الثلاث لمن أوقعه مجتمعة وأنكر بعضهم[3]؛ فإن كان هذا معنى حديث ابن طاوس فهو الذي قلناه، وإن حمل حديث ابن طاوس على ما يتأول فيه من لا يعبأ بقوله فقد رجع ابن عباس إلى قول الجماعة وانعقد به الإجماع»[4] وهذا استدلال بالإجماع.

المسألة الثانية

«العدد في غسل الميت»

روي عن أم عطية الأنصارية أنها قالت: «دخل علينا رسول الله ﷺ حين توفيت ابنته فقال: «**اغسلنها ثلاثاً أو خمساً أو أكثر من ذلك إن رأيتن ذلك بماء وسدر واجعلن في الآخرة كافوراً أو شيئاً من كافور**»»[5].

---

(1) موسوعة فقه عمر بن الخطاب، ص488.

(2) المرجع السابق، ص487.

(3) لعله يقصد أحمد بن مغيث فقد نقل عنه أنه قال: «قول ابن عباس بالطلاق الثلاث لا معنى له ولم يطلق ثلاث مرات، وإنما يجوز قوله في ثلاث إذا كان مخبراً عن ماض».
ينظر: مذاهب الحكام، ص282.

(4) المنتقى، م1، ج2/ 3.

(5) أخرجه البخاري في كتاب الجنائز، باب غسل الميت، ج2/ 93؛ ومسلم في كتاب الجنائز، باب غسل الميت، ج3/ 47.

قال الباجي رَحِمَهُ اللَّهُ: «قوله: «**اغسلنها ثلاثاً أو خمساً أو أكثر**» من ذلك يقتضي مراعاة الوتر على كل حال، وأصل ذلك باب الطهارات المشروعة كالوضوء وغسل الإناء من ولوغ الكلب وغير ذلك»[1].

واستحبّ مالك رَحِمَهُ اللَّهُ أن يغسل ثلاثاً عملاً بقوله ﷺ: «**اغسلنها ثلاثاً...**»[2].

وعلى هذا مذهب الشافعي في أقل الغسل وليس عنده في الأكثر حد[3]. وهو أيضاً مذهب أهل الظاهر وأبي محمد بن أبي زيد القيرواني من المالكية[4].

والمنصوص عن الإمام أحمد أنه يغسل ثلاثاً؛ فإن خرج منه شيء يعاد غسله وإن تكرر ذلك إلّا إذا تجاوز سبعاً فيوضأ[5].

وقال أبو حنيفة: «إذا غسل الميت ثلاثاً كانت وتراً، فإن زاد الغاسل على ذلك لم يراع الوتر»[6] فأوجب في الوتر الثلاثة فقط.

وسبب الخلاف معارضة القياس للأثر وذلك: أن ظاهر حديث أم عطية يقتضي التوقيت في الغسل لأن فيه «**اغسلنها ثلاثاً أو خمساً أو أكثر من ذلك إن رأيتن...**» الحديث. وفي بعض رواياته: «**أو سبعاً**».

وأما القياس فهو قياس الميت على الحي في الطهارة فيقتضي أن لا توقيت فيها كما ليس في طهارة الحي توقيت، فمن رجح الأثر على النظر قال

---

(1) المنتقى، م1، ج2/ 3.

(2) المدونة الكبرى، ج1/ 167؛ الموطأ، ص135. وينظر: التفريع: لابن الجلاب، ج1/ 371؛ بداية المجتهد، ج1/ 32؛ إرشاد السالك، ص50؛ مختصر خليل، ص52.

(3) الأم، م1، ج1/ 320؛ المهذب، ج1/ 136؛ متن الغاية والتقريب: للأصفهاني، ص42.

(4) ينظر: المحلى، ج5/ 121؛ متن الرسالة، ص49.

(5) المغني، ج2/ 167 ـ 168؛ المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد: لأبي البركات، ج1/ 181، 186 ـ 187.

(6) المبسوط، ج2/ 59 ـ 60.

بالتوقيت، ومن رأى الجمع بين الأثر والنظر حمل التوقيت على الاستحباب[1].

وأما الذين اختلفوا في التوقيت فسبب اختلافهم ألفاظ الروايات في ذلك عن أم عطية:

فأما الشافعي: فإنه رأى أن لا ينقص عن ثلاثة لأنه أقل وتر نطق به في حديث أم عطية. ورأى أن ما فوق ذلك مباح لقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: **«أو أكثر من ذلك إن رأيتن...»**.

وأما أحمد: فأخذ بأكثر وتر نطق به في بعض روايات الحديث وهو قوله ﷺ: **«أو سبعاً»**.

وأما أبو حنيفة: فصار في قصره الوتر على الثلاث لما روي أن محمد بن سيرين كان يأخذ الغسل عن أم عطية ثلاثاً، يغسل بالسدر مرتين والثالثة بالماء والكافور. وأيضاً فإن الوتر الشرعي عنده إنما يطلق على الثلاث فقط.

وكان مالك يستحب أن يغسل في الأولى بالماء القراح، وفي الثانية بالسدر، وفي الثالثة بالماء والكافور[2].

قال الباجي: «والدليل على صحة ما ذهب إليه مالك الحديث المتقدم: **«اغسلنها ثلاثاً أو خمساً...»** الحديث، فجعل التخيير بين الثلاث والخمس ولم يذكر ما بينهما من الأربع»[3].

فإن قيل: ففي لفظ الحديث ما يسوي بين ما يزاد على الثلاثة وهو قوله: **«أو أكثر من ذلك»**، «فالجواب: أن على قول أبي حنيفة إنما يرجع الضمير إلى أقرب مذكور، فيجب أن يكون الضمير في ذلك راجعاً إلى الخمسة ويكون قوله: **«أو أكثر من ذلك»** محمولاً على الوتر بدليل قوله: **«ثلاثاً أو خمساً»**. وأما قول مالك فإن الضمير راجع إلى ما تقدم فيكون معناه: «أو أكثر من

---

(1) بداية المجتهد، ج1/ 231.

(2) بداية المجتهد، ج1/ 231؛ التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد: لابن عبد البر، ج1/ 374.

(3) المنتقى، م1، ج2/ 3.

الثلاثة والخمسة»»[1]. فحمل قول مالك على الوتر واستدل لذلك بأمرين:

الأول: أن قوله: «**ثلاثاً أو خمساً**» دليل على أن المراد بأكثر من ذلك الوتر.

الثاني: الإجماع؛ لأنه لا فرق بين الأربعة والستة. فإذا حمل قوله: «**ثلاثاً أو خمساً**» على المنع من الأربع، وجب أن تكون الستة كذلك لأن أحداً لم يفرّق بينهما وقد روي في هذا الحديث من طريق صحيح: «**اغسلنها وتراً ثلاثاً أو خمساً**». وهذا يبين جميع ما سبق[2].

المسألة الثالثة

«تبيين مقدار الجائحة التي توضع»

قال مالك رَحِمَهُ اللَّهُ: «والجائحة التي توضع عن المشتري الثلث فصاعداً ولا يكون ما دون ذلك جائحة»[3].

وروى سحنون قال: قلت لعبد الرحمٰن بن القاسم: «أرأيت المقاتي هل فيها جائحة في قول مالك؟ قال: نعم إذا أصابت الثلث فصاعداً وضع عن المشتري ما أصابه من الجائحة»[4].

ولا جائحة في الزرع ولا فيما اشتري بعد أن يبس من الثمار إذا كان قد اشترى ذلك دون الأصل أو اشتراه مع الأصل بعد حلول بيعه. وأما إذا اشتراه مع الأصل قبل حلول بيعه فلا جائحة فيه بإجماع. هذا قول علماء المذهب[5].

وقال الشافعي: «إذا اشترى الرجل الثمر فقضبه فأصابته جائحة فسواء من قبل أن يجف أو بعدما جف ما لم يجده، وسواء كانت الجائحة ثمرة واحدة أو أتت على جميع المال لا يجوز فيها إلّا واحد من قولين:

---

(1)(2) المصدر السابق.

(3) الموطأ، ص400. (4) المدونة الكبرى، ج4/ 15.

(5) ينظر: المقدمات الممهدات، ج2/ 537، 540؛ الكافي في فقه أهل المدينة، ص334؛ بداية المجتهد، ج2/ 188؛ متن الرسالة، ص100.

1 ـ إما أن يكون لما قبضها وكان معلوماً أن يتركها إلى الجداد كان في غير معنى من قبض فلا يضمن إلّا ما قبض.

2 ـ وإما أن يكون إذا قبض الثمرة كان مسلطاً عليها إن شاء قطعها وإن شاء تركها، فما هلك في يديه فإنما هلك من ماله لا من مال البائع. فأما ما يخرج من هذا المعنى فلا يجوز أن يقال: يضمن البائع الثلث إن أصابته جائحة فأكثر ولا يضمن أقل من الثلث، وإنما هو اشتراه بيعة واحدة وقبضها قبضاً واحداً فكيف يضمن له بعض ما قبض ولا يضمن له بعضاً»[1].

وعلّل الشافعي ما ذهب إليه بعلل يطول جلبها، واحتج لمذهبه بظواهر آثار لا حجة له فيها، من ذلك حديث عمرة بنت عبد الرحمٰن حينما أتى رب الحائط إلى رسول الله ﷺ فقال: «يا رسول الله هو له...» الحديث[2].

قال الشافعي: «فلم ينقل عليه ﷺ أنه أجبره على ذلك، بل ظاهر قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «**تألى أن لا يفعل خيراً**» أنه على وجه الطوع»[3].

وهذا الذي ذهب إليه الشافعي هو خلاف المشهور من مذهب مالك رحمه الله.

قال الباجي منتصراً: «والدليل على صحة ما ذهب إليه مالك أن الثمار لا تنفك من ذلك ولا تسلم من يسير العفن وأكل الطير. فهذا مما دخل عليه المشتري فلا يكون له الرجوع به، ولو كان له الرجوع به لما صحّ بيع ثمر أبداً وذلك لأمرين:

الأول: أنه لا يصح أن يسلم جميعها بوجه؛ لأن كل بيع يتعذر فيه تسليم المبيع باطل.

الثاني: الإجماع، وذلك لما أجمعنا على صحة بيع الثمرة وصحة وضع الجائحة على أن الذي يوضع ما ينفك عنه غالباً تلف الكثير»[4] وهذا أيضاً استدلال بالإجماع.

---

(1) الأم، م2، ج3/ 59 ـ 60.

(2) أخرجه مالك في الموطأ، كتاب البيوع، باب الجائحة في بيع الثمار والزرع، ص400.

(3) الأم، م2، ج3/ 58 ـ 59.

(4) المنتقى، م2، ج4/ 236.

والفروع التي أعمل فيها الباجي دليل الإجماع كثيرة ومتعددة يطول حصرها. من ذلك أيضاً ما جاء في طلاق المريض وذلك: أن من طلّق امرأته في مرضه ورثته وإن مات بعد انقضاء عدتها وبعد أن تزوجت غيره إذا اتصل مرضه إلى أن توفي. هذا مذهب مالك وكافة علماء المذهب[1] خلافاً للشافعي في أن المبتوتة في المرض لا ترث.

قال الباجي: «والدليل على ما نقوله أن القاضي أبا محمد قال: إنه إجماع الصحابة ولأن ذلك مروي عن عمر بن الخطاب وعثمان وغيرهم ولا مخالف لهم في ذلك إلّا ما روي عن عبد الله بن الزبير[2]. ومن جهة المعنى: أنها فرقة في حال منع تصرفه فيها من غير الثلث فلم يقطع ميراث الزوجة كالموت، ولأن للتهمة[3] تأثيراً في الميراث بدليل منع القاتل الميراث»[4].

وهذا يوضح مدى استدلال الباجي بدليل الإجماع وأنه أصل من أصول المدرسة المالكية. والفروع على ذلك كثيرة والتتبع ينفي الحصر.

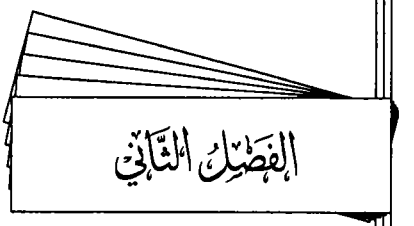
---

(1) ينظر: المدونة الكبرى، ج2/ 132؛ الموطأ، ص364 ـ 365؛ الإشراف على مسائل الخلاف، ج2/ 133؛ الكافي في فقه أهل المدينة، ص270؛ بداية المجتهد، ج2/ 82 ـ 83؛ متن الرسالة، ص84.

(2) اختلف في عبيد الله بن الزبير، فذكره القاضي عبد الوهاب من المجمعين على أن من طلّق امرأته في مرضه ورثته، ولم يذكره الباجي.
ينظر: الإشراف على مسائل الخلاف، ج2/ 133؛ المنتقى، م2، ج4/ 85؛ موسوعة فقه عمر بن الخطاب، ص483.

(3) ربما قصد بالتهمة سدّ الذرائع وذلك أن المريض يتهم في أن يكون إنما طلق زوجته في مرضه ليقطع حظها من الميراث.

(4) المنتقى، م2، ج4/ 85.



تطبيقات على أدلة معقول الأصل

ويتضمن المباحث الآتية:

المبحث الأول: تطبيقات على القياس.

المبحث الثاني: تطبيقات على الاستصحاب.

المبحث الثالث: تطبيقات على الاستحسان.

المبحث الرابع: تطبيقات على الذرائع.

المبحث الأول

تطبيقات على القياس

من الفروع التي تبين إعمال الباجي للقياس ما يلي:

المسألة الأولى

«ما جاء في التيمم»

وقد اختلفوا من هذا الباب في مسائل منها:

1 ـ طلب الماء قبل التيمم للصلاة:

قال الباجي: «وأما طلب الماء فإنه يراعى في الظاهر من المذهب»[1].

فقد سئل مالك رَحِمَهُ اللَّهُ عن رجل تيمم لصلاة حضرت ثم حضرت صلاة أخرى أيتيمم لها أم يكفيه تيممه ذلك؟ قال: بل يتيمم لكل صلاة لأن عليه أن يبتغي الماء لكل صلاة، فمن ابتغى الماء فلم يجده فإنه يتيمم[2].

هذا قول مالك وهو ما نقل عن علماء المذهب[3] وبه قال الشافعي[4].

وروى القاضي أبو الفرج عن مالك أنه لا بأس أن يجمع بين الصلاتين من الفوائت بتيمم واحد[5].

---

(1) المنتقى، م1، ج1/ 109.

(2) الموطأ، ص37؛ المدونة الكبرى، ج1/ 46.

(3) ينظر: التفريع، ج1/ 201؛ الكافي في فقه أهل المدينة، ص29؛ متن الرسالة، ص22.

(4) ينظر: الأم، م1، ج1/ 62 ـ 63؛ أحكام القرآن، ص59؛ المهذب، ج1/ 41؛ متن الغاية والتقريب، ص16.

(5) حكى هذا القول الباجي في المنتقى، م1، ج1/ 109؛ وابن عساكر في إرشاد السالك، ص22؛ والقيرواني في الرسالة، ص23؛ وابن رشد في المقدمات الممهدات، ج1/ 119.

ووجه ذلك: أن طلب الماء ليس بشرط في صحة التيمم. وبه قال أبو حنيفة وأحمد في رواية[1]. ونقل ابن قدامة أن المشهور في المذهب طلب الماء قبل التيمم[2].

قال الباجي: «ويحتمل عندي وجهاً آخر أن يكون طلب الماء شرطاً في صحة التيمم وأن تيممه لو لم يتقدمه طلب الماء لما كان تيمماً يستبيح به الصلاة، ولكنه لما صح تيممه بذلك لم يجب عليه إعادة طلب الماء لكل صلاة، فيكون تحديد الخلاف في هذا أن المشهور من المذهب ما في «الموطأ» وذلك أن طلب الماء لكل صلاة شرط في صحة التيمم. وعلى رواية أبي الفرج أن طلب الماء شرط في صحة التيمم على الإطلاق»[3].

واستدل رَحِمَهُ اللَّهُ على ذلك بقوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ [المائدة: 7]. قال: «فوجه الدليل من الآية أنه قال: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا﴾ وذلك لأنه لا يستعمل إلّا بعد طلب الماء، وقد شرط في صحة التيمم فوجب أن يكون الطلب شرطاً في صحته»[4].

ودليله من جهة القياس: أن هذا بدل من مأمور به عند العجز عن مبدل فلا يجزي فعله إلّا مع تيقن عدم مبدله كالصوم مع العتق في الكفارة[5].

2 ـ دخول الوقت:

قال الباجي: «وهذا مراعى في المشهور من مذهب مالك»[6]. فقد روى يحيى قال، قال مالك: «من قام إلى الصلاة فلم يجد ماء فعمل بما أمره الله به من التيمم فقد أطاع الله. وليس الذي وجد الماء بأطهر منه ولا أتم صلاة لأنهما أُمِرَا جميعاً فكل عمل بما أمره الله به، وإنما العمل بما أمر الله به من الوضوء لمن وجد الماء، والتيمم لمن لم يجده قبل أن يدخل في الصلاة»[7].

---

(1) ينظر: المبسوط، ج1/ 108؛ تحفة الفقهاء، ج2/ 46؛ المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد، ج1/ 22.

(2) المغني، ج1/ 149 ـ 150.

(3) المنتقى، م1، ج1/ 109.

(4) المنتقى، م1، ج1/ 110.

(5) المصدر السابق.

(6) المصدر نفسه، م1، ج1/ 111.

(7) الموطأ، ص37.

وروى مثله ابن وهب في «المدونة»[1] وهو الذي نصره علماء المذهب[2] وهو مذهب الإمام الشافعي وأصحابه[3].

وذهب أبو حنيفة إلى أن دخول الوقت ليس بشرط في صحة التيمم قال: «وإن تيمم في أول الوقت أجزأه وكذلك قبل دخول الوقت عندنا»[4].

واستدل لذلك بقوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ [المائدة: 7] قال: «فشرط عدم الماء فقط وجعله في حال عدم الماء كالوضوء، ثم التوضؤ بالماء قبل دخول الوقت لتقرر سببه وهو الحدث فكذلك التيمم»[5].

هذا مذهب الأحناف، وبه قال أهل الظاهر[6] وابن شعبان من أصحاب مالك[7].

وسبب الخلاف: هل ظاهر مفهوم آية الوضوء يقتضي أن لا يجوز التيمم والوضوء إلّا عند دخول الوقت لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾ الآية [المائدة: 7] فأوجب الوضوء والتيمم عند وجوب القيام إلى الصلاة وذلك إذا دخل الوقت فوجب لهذا أن يكون حكم الوضوء والتيمم في هذا حكم الصلاة، أم ليس يقتضي هذا ظاهر مفهوم الآية وأن تقدير ذلك: إذا أردتم القيام إلى الصلاة؟

قال ابن رشد: «والأولى أن يقال في هذا أن سبب الخلاف فيه هو

---

(1) المدونة الكبرى، ج1/ 46.

(2) ينظر: التفريع، ج1/ 203 ـ 204؛ الكافي في فقه أهل المدينة، ص29؛ المقدمات الممهدات، ج1/ 120؛ إرشاد السالك، ص21 ـ 22؛ هداية المتعبد السالك: للأزهري، ص25.

(3) ينظر: الأم، م1، ج1/ 62؛ أحكام القرآن، ص60 ـ 61؛ المهذب، ج1/ 41؛ متن الغاية والتقريب، ص16.

(4) المبسوط، ج1/ 109 ـ 110.

(5) المبسوط، ج1/ 110. وينظر: تحفة الفقهاء، ج2/ 46.

(6) ينظر: المحلى، ج2/ 133.

(7) حكاه الباجي في المنتقى، م1، ج1/ 111؛ وابن رشد في بداية المجتهد، ج1/ 67.

قياس التيمم على الصلاة لكن هذا يضعف فإن قياسه على الوضوء أشبه فتأمل هذه المسألة فإنها ضعيفة... إلى أن قال: فإن التوقيت في العبادة لا يكون إلا بدليل سمعي»[1].

وظاهر كلام ابن رشد أن دخول الوقت ليس شرطاً في صحة التيمم وهذا خلاف المشهور في المذهب كما تقدم.

قال الباجي: «قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ ...﴾ إلى قوله: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ يفيد أن يكون التيمم في وقت القيام إلى الصلاة ولا يكون ذلك إلّا بعد دخول الوقت»[2].

واحتج رَحِمَهُ اللَّهُ على ذلك بالقياس فقال: «ودليلنا من جهة القياس أن هذا مستغن عن التيمم فلم يجزه التيمم كالواجد للماء»[3].

3 ـ هل يقطع المتيمم الصلاة إذا وجد الماء:

قال مالك رَحِمَهُ اللَّهُ: «إذا دخل المتيمم في الصلاة فطلع عليه إنسان معه ماء فإنه لا يقطع صلاته بل يتمها بالتيمم وليتوضأ لما يستقبل من الصلوات إلّا أن يكون الماء في رحله فإنه يقطع صلاته ويتوضأ ويعيد الصلاة»[4]. هذا قول مالك وهو الذي نقله علماء المذهب[5].

قال الباجي: وهذا كما قال مالك رَحِمَهُ اللَّهُ وذلك أن تيمم الواجد للماء لا يخلو من ثلاثة أحوال:

إحداها: أن يجد الماء قبل التلبس بالصلاة.

الثانية: أن يجده بعد التلبس بالصلاة وقبل الفراغ منها.

---

(1) بداية المجتهد، ج1/ 68.
(2) المنتقى، م1، ج1/ 111.
(3) المنتقى، م1، ج1/ 111.
(4) الموطأ، ص37؛ المدونة الكبرى، ج1/ 50.
(5) ينظر: التفريع، ج1/ 203؛ الإشراف على مسائل الخلاف، ج1/ 32؛ الكافي في فقه أهل المدينة، ص30.

الثالثة: أن يجده بعد الفراغ منها.

فإن وجده قبل التلبس بالصلاة، فإن عليه استعماله[1] وبهذا قال الشافعي وأبو حنيفة[2].

وقال أبو سلمة بن عبد الرحمٰن: ليس عليه استعمال الماء[3].

وأصل هذا الخلاف هل وجود الماء يرفع استصحاب الطهارة التي كانت بالتراب أو يرفع ابتداء الطهارة به؟

فمن رأى أنه يرفع ابتداء الطهارة به قال: الطهارة متى صحت لا يرفعها إلّا الحدث ووجود الماء ليس بحدث.

ومن رأى أنه يرفع استصحاب الطهارة قال: إنه ينقضها فإن حدّ الناقض هو الرافع للاستصحاب.

قال الباجي: «والدليل على صحة ما ذهب إليه الجمهور حديث أبي ذر أن النبي ﷺ قال له: «**الصعيد الطيب وضوء المسلم ولو بقي عشر سنين، فإذا وجدت الماء فأمسسه**». ودليلنا من جهة القياس أن هذا بدل من مبدل يراد لغيره، فإذا وجد المبدل قبل التلبس بالمقصود وجب الرجوع إليه كوجود النص قبل إنفاذ الحكم بالقياس المخالف له»[4].

وإذا وجد الماء بعد التلبس بالصلاة وقبل الفراغ منها، فليس عليه قطع الصلاة واستعمال الماء وليتم صلاته وليتوضأ لما يستقبل[5]. وبهذا قال الشافعي وأحمد في رواية عنه[6].

---

(1) المنتقى، م1، ج1/ 111.

(2) ينظر: الأم، م1، ج1/ 64؛ متن الغاية والتقريب، ص17؛ المهذب، ج1/ 41؛ المبسوط، ج1/ 110؛ تحفة الفقهاء، ج2/ 44.

(3) حكاه الباجي في المنتقى، م1، ج1/ 111؛ والسرخسي في المبسوط، ج1/ 110؛ والقاضي عبد الوهاب في الإشراف، ج1/ 32.

(4)(5) المنتقى، م1، ج1/ 11.

(6) ينظر: الأم، م1، ج1/ 63؛ المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد، ج1/ 22؛ المغني، ج1/ 167.

وقال أبو حنيفة: «يقطع الصلاة ويتوضأ ويستأنف الصلاة مستقبلاً القبلة». وبه قال أحمد في الرواية الثانية[1]. ورجحه ابن رشد في «البداية» فقال: «وهو ـ أي مذهب أبي حنيفة ـ أحفظ للأصول لأنه أمر غير مناسب للشرع أن يوجد شيء واحد لا ينقض الطهارة في الصلاة وينقضها في غير الصلاة»[2].

وسلك الباجي مسلكاً آخر في الاستدلال لمذهبه والانتصار لمالكيته معتمداً في ذلك على القياس. قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «ودليلنا من جهة القياس أنه دخل في صلاة متعبد بها بتيمم مأمور به فلم يلزم الخروج عنها بطلوع الماء عليه كما لو دخل في صلاة الجنازة»[3].

والحالة الثالثة: وهي أن يجد الماء بعد الفراغ من صلاته فإنه لم تجب عليه إعادتها إلّا على قول مالك: «أنه إذا وجد الماء في الوقت يعيد الصلاة؛ لأن طهارة التيمم لضرورة التمكن به من أداء الصلاة والأداء باعتبار الوقت، فإذا ارتفعت هذه الضرورة بوجود الماء في الوقت سقط اعتبار التيمم كالمريض»[4]. وبه قال طاوس وجماعة[5].

وقال أبو حنيفة والشافعي: «لم تجب عليه إعادة الصلاة»[6] وبه قال داود[7]. وعن الإمام أحمد روايتان[8].

قال الباجي: «والدليل على صحة ما ذهب إليه الجمهور أن هذا أدى الصلاة بما وجب عليه أن يؤديها به، فلم تجب عليه إعادتها بوجود الماء بعد الفراغ منها كما لو وجده بعد انقضاء الوقت»[9]. وهذا استدلال بالقياس.

---

(1) المبسوط، ج1/ 110؛ تحفة الفقهاء، ج2/ 45.
(2) بداية المجتهد، ج1/ 73.
(3) المنتقى، م1، ج1/ 111.
(4) المدونة الكبرى، ج1/ 46.
(5) حكاه الباجي في المنتقى، م1، ج1/ 111؛ وابن حزم في المحلى، ج2/ 124.
(6) المبسوط، ج1/ 110؛ الأم، م1، ج1/ 65.
(7) ينظر: المحلى، ج2/ 125.
(8) ينظر: المغني، ج1/ 153؛ المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد، ج1/ 23.
(9) المنتقى، م1، ج1/ 111.

المسألة الثانية

«ما جاء في بيع الرطب بالتمر»

روى مالك عن عبد الله بن زيد أن زيداً أبا عياش أخبره أنه سأل سعد بن أبي وقاص عن البيضاء[1] بالسلت، فقال له سعد: أيتها أفضل؟ فقال: البيضاء، فنهاه عن ذلك وقال: سمعت رسول الله ﷺ يسأل عن اشتراء التمر بالرطب فقال: «**أينقص الرطب إذا يبس أو إذا جف؟**» فقالوا: نعم، فنهى عن ذلك[2].

فسؤال سعد أيتهما أفضل في السلت بالمحمولة لا يخلو أن يريد به أفضل في الصفة أو القدر.

قال الباجي: «والأظهر عندي أنه يريد والله أعلم أفضل في القدر يعني بذلك أكثر كيلاً»[3]. وفي هذا أمران:

الأول: أنه لا يخفى على سعد ولا غيره أن الحنطة أفضل عيناً من السلت.

الثاني: أنه استدل على ما نهاه عنه بنهي النبي ﷺ عن الرطب بالتمر لأجل التفاضل. ولو منعه من ذلك لجودة العين لما صح استدلاله بذلك. ونهي سعد عن التفاضل في السلت بالبيضاء يقتضي أنهما عنده جنس واحد. ولذلك أخذ حكمهما من منع التفاضل في الرطب بالتمر.

وأخذ سعد حكم السلت بالبيضاء من حكم النبي ﷺ في الرطب بالتمر دليل على قوله بالقياس. وعلى هذا جماعة أصحابه ولا أحد منهم يحفظ عنه قصة أو دعوى أو قضية إلّا وجميعها أو معظمها القياس[4].

---

(1) البيضاء هي المحمولة وهي نوع من الحنطة يكون بمصر. والسمراء نوع آخر يكون بالشام وهي أفضل جودة من المحمولة.
ينظر: المنتقى، م2، ج4/ 242.

(2) أخرجه مالك في الموطأ، كتاب البيوع، باب ما يكره من بيع التمر، ص402.

(3) المنتقى، م2، ج4/ 242.

(4) المنتقى، م2، ج4/ 243؛ المدونة الكبرى، ج2/ 288.

وقوله ﷺ وقد سأل عن الرطب: أينقص إذا يبس، تعليم للقياس وتنبيه عليه لأنه لا يخفى على أحد أن الرطب ينقص إذا يبس. ولذلك لما سأل رسول الله ﷺ عن ذلك فقالوا: نعم، نهى عنه، فاقتضى نهيه منع التفاضل فيه. ولذلك اعتبر نقصانه واقتضاه بمنع التساوي فيه واعتبر النقصان بالجفوف أيضاً[1]. وبهذا قال مالك والشافعي[2]. وقال أبو حنيفة: «يجوز بيع الرطب يابساً»[3].

وسبب الخلاف: معارضة ظاهر حديث عبادة: «بيعوا الذهب بالذهب كيف شئتم والبر بالشعير كيف شئتم والملح بالتمر كيف شئتم يداً بيد»[4]. فالحديث اشترط في الجواز فقط المماثلة والمساواة. وهذا يقتضي بظاهره حال العقد لا حال المآل. فمن غلب ظواهر أحاديث الربويات ردّ هذا الحديث. ومن جعل هذا الحديث أصلاً بنفسه قال: هو أمر زائد ومفسّر لأحاديث الربويات[5].

قال الباجي: «ودليلنا حديث سالم بن عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «**لا تبيعوا التمر حتى يبدو صلاحه**»[6]، وقال: «**لا تبيعوا التمر بالتمر...**»[7]. وحديث عبد الله بن عمر الذي يأتي بعد هذا من الأصل أن رسول الله ﷺ نهى عن المزابنة[8] والمزابنة بيع التمر بالتمر كيلاً وبيع الكرم

---

(1) المنتقى، م2، ج4/ 242.

(2) ينظر: المدونة الكبرى، ج3/ 173؛ الموطأ، ص402؛ الأم، م2، ج3/ 25.

(3) المبسوط، ج12/ 185.

(4) أخرجه البخاري في كتاب البيوع، باب بيع الذهب بالذهب، ج3/ 97؛ ومسلم في كتاب البيوع، باب النهي عن بيع الورق بالذهب ديناً، ج5/ 45؛ وذكره الألباني في صحيح الجامع الصغير وزيادته، ج3/ 32 قال: «وهو حديث صحيح».

(5) بداية المجتهد ج2/ 139.

(6) أخرجه البخاري في كتاب الزكاة، باب من باع ثماره أو نخله أو أرضه، ج2/ 156 - 157، وفي كتاب البيوع، باب بيع المزابنة، ج3/ 98؛ ومسلم في كتاب البيوع، باب النهي عن بيع الثمار قبل بدو صلاحها، ج5/ 11.

(7) أخرجه البخاري في كتاب البيوع، باب بيع التمر بالتمر، ج3/ 96.

(8) أخرجه البخاري في كتاب البيوع، باب بيع التمر بالتمر، ج3/ 98؛ ومسلم في كتاب البيوع، باب تحريم بيع الرطب بالتمر، ج5/ 13.

بالزبيب كيلاً. وهذا عام فيحمل على عمومه إلّا ما خصه الدليل»[1].

«ودليلنا من جهة القياس: أن هذا جنس فيه الربا بيع منه مجهول بمعلوم فلم يجز، أصله بيع الشيرج بالسمسم»[2]. وهذا أيضاً استدلال بالقياس.

المسألة الثالثة

«إبان أخذ الصدقة في الماشية»

أما إبان الخروج لأخذ الصدقة فهو وقت طلوع الثريا مع طلوع الفجر[3].

قال مالك رَحِمَهُ اللَّهُ: «وعلى ذلك العمل عندنا لأن ذلك رفق بالناس في اجتماعهم على الماء وعلى السُّعاة لاجتماع الناس»[4].

إذا ثبت ذلك، فإن من حكم البلاد ما لم تجر العادة لخروج السُّعاة إليه لبعده عليهم. ففي «المدونة» أن حول هذه الماشية من يوم أفادها بميراث أو غيره يخرج زكاتها كزكاة العين[5]. قال ابن القاسم: «فعلى هذا فقس جميع زكاة الماشية إذا غاب عنها الساعي»[6].

وحكم الأسير يكتسب الماشية بأرض الحرب كمن تخلّف عنه الساعي، فإذا خلص بها زكاها لماضي السنين.

قال الباجي: «والقياس عندي أن يكون حكمه حكم من لم تجر العادة بخروج السعاة إليه، يخرج زكاة ماشيته كما يخرج زكاة العين. وإنما فرق بينهما من تقدم ذكره لأن الأسير معتقد للخروج إلى موضع الساعي متى أمكنه بخلاف من لا يأتيه الساعي لبعد مكانه، فإنه لا يعتقد الخروج إليهم والله أعلم»[7].

---

(1) المنتقى، م2، ج4/ 243.
(2) المصدر السابق.
(3) المنتقى، م1، ج2/ 148.
(4) المدونة الكبرى، ج1/ 282.
(5) المدونة الكبرى، ج1/ 281.
(6) المصدر السابق.
(7) المنتقى، م1، ج2/ 148.

المبحث الثاني

تطبيقات على الاستصحاب

المسألة الأولى

«ما جاء في سجود القرآن»

سجود القرآن إحدى عشر سجدة وهي العزائم ليس في المفصل منها شيء وهي:

1 ـ في الأعراف: عند قوله: ﴿وَيُسَبِّحُونَهُۥ وَلَهُۥ يَسْجُدُونَ﴾ [الأعراف: 206] وهو آخرها. فمن كان في صلاة إذا سجدها قام فقرأ من الأنفال أو من غيرها ما تيسّر له ثم ركع وسجد.

2 ـ في الرعد: عند قوله: ﴿وَظِلَٰلُهُم بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْءَاصَالِ﴾ [الرعد: 16].

3 ـ في النحل: عند قوله: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ۩ ﴿٥٠﴾﴾ [النحل: 50].

4 ـ في بني إسرائيل: عند قوله: ﴿وَيَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ يَبْكُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعًا ۩ ﴿١٠٩﴾﴾ [الإسراء: 109].

5 ـ في مريم: عند قوله: ﴿إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُ ٱلرَّحْمَٰنِ خَرُّوا۟ سُجَّدًا وَبُكِيًّا﴾ [مريم: 58].

6 ـ في الفرقان: عند قوله: ﴿أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُورًا﴾ [الفرقان: 60].

7 ـ في الهدهد: عند قوله: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ۩ ﴿٢٦﴾﴾ [النمل: 26].

8 ـ في الم تنزيل: عند قوله: ﴿وَسَبَّحُوا۟ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ [السجدة: 15].

9 ـ في صّ: عند قوله: ﴿فَٱسْتَغْفَرَ رَبَّهُۥ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ﴾ [صّ: 23]، وقيل عند قوله: ﴿لَزُلْفَىٰ وَحُسْنَ مَـَٔابٍ﴾ [صّ: 24].

10 ـ في حم تنزيل: عند قوله: ﴿فَإِنِ ٱسْتَكْبَرُوا۟ فَٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ يُسَبِّحُونَ لَهُۥ بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَهُمْ لَا يَسْـَٔمُونَ ﴿٣٨﴾﴾ [فصلت: 38].

11 ـ والسجدتان في سورة الحج: الأولى: عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ﴾ [الحج: 18] وهذه متفق عليها[1]. والثانية: عند قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱرْكَعُوا۟ وَٱسْجُدُوا۟ وَٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمْ﴾ [الحج: 75] وهذه اختلفوا فيها:

فمنع مالك رَحِمَهُ اللَّهُ أن تكون من عزائم السجود[2] وبه قال ابن عباس والنخعي وأبو حنيفة[3].

وقال ابن حبيب من أصحاب مالك: «هي من عزائم السجود» ورواه ابن عبد الحكم عن ابن وهب[4]. وبه قال الشافعي وأحمد[5].

قال الباجي: «وجه ما قاله مالك أن إثبات السجود طريقة الشرع والأصل براءة الذمة، ولم يثبت من طريق صحيح. فمن ادّعى ذلك فعليه بيانه. ومن جهة المعنى: أن لفظ السجود إذا اقترن بالركوع لم يكن من عزائم السجود كقوله تعالى: ﴿يَـٰمَرْيَمُ ٱقْنُتِى لِرَبِّكِ وَٱسْجُدِى وَٱرْكَعِى مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ﴿٤٣﴾﴾ [آل عمران: 43] وهذا استدلال باستصحاب الحال»[6].

فيتحصل إذاً أن سجود القرآن إحدى عشر سجدة وهو الذي نصره الباجي.

---

(1) حكاه الباجي في المنتقى، م1، ج1/ 349.

(2) الموطأ، ص127؛ المدونة الكبرى، ج1/ 105 والتي ليست عند مالك من العزائم في الجملة سجدة آخر الحج، وسجدة النجم، وإذا السماء انشقت، واقرأ باسم ربك. وإنما لم يرها من العزائم لما جاء فيها من الخلاف.

(3) ينظر: المبسوط، ج2/ 6؛ تحفة الفقهاء، ج2/ 235؛ إعلام الموقعين، ج2/ 406.

(4) حكاه الباجي في المنتقى، م1، ج1/ 349؛ وابن رشد في المقدمات الممهدات، ج1/ 191؛ وابن عساكر في إرشاد السالك، ص41.

(5) ينظر: الأم، م1، ج1/ 158؛ مختصر المزني، ص158 ـ 159؛ المهذب، ج1/ 92؛ المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد، ج1/ 79؛ المغني، ج1/ 359.

(6) المنتقى، م1، ج1/ 350.

ونقل عنه رَحِمَهُ اللَّهُ أنه قال: «وقول ابن وهب أظهر عندي لأن السنّة تؤيده»[1].

المسألة الثانية

«ما جاء في الصلاة على القبر»

روى يحيى عن مالك عن ابن شهاب عن أبي أمامة بن سهل بن حنيف أنه أخبره أن مسكينة مرضت فأخبر رسول الله ﷺ بمرضها، وكان ـ عليه الصلاة والسلام ـ يعود المساكين ويسأل عنهم فقال: «**إذا ماتت فآذنوني بها**» فخرج بجنازتها ليلاً فكرهوا أن يوقظوا رسول الله ﷺ. فلما أصبح رسول الله ﷺ أخبر بالذي كان من شأنها فقال: «**ألم آمركم أن تؤذنوني بها؟**» فقالوا: يا رسول الله كرهنا أن نخرجك ليلاً ونوقظك، فخرج ﷺ حتى صفّ بالناس على قبرها وكبّر أربع تكبيرات»[2].

فقوله: «فصفّ بالناس على قبرها وكبّر أربع تكبيرات» بيّن في الصلاة على القبر. وإلى هذا ذهب الشافعي وأحمد[3]. وبه قال أهل الظاهر وبعض أصحاب مالك منهم ابن القاسم[4] ورواه ابن وهب عن مالك أيضاً[5].

وقال أشهب وسحنون: «إن نسي أن يصلي على الميت فلا يصلّ على قبره وليدع له». قال سحنون: «ولا أجعله ذريعة إلى الصلاة على الجنائز في القبور»[6] وهو ظاهر مذهب مالك وأصحابه[7].

---

(1) حكاه ابن عساكر في إرشاد السالك، ص41، ولم أقف على نص لهذا القول في المنتقى.

(2) أخرجه مالك في الموطأ، كتاب الجنائز، باب التكبير على الجنائز، ص138.

(3) ينظر: الأم، م1، ج1/ 309؛ المهذب، ج1/ 141؛ المغني، ج2/ 217؛ المحرر في الفقه، ج1/ 199.

(4) ينظر: المحلى، ج5/ 139؛ مختصر خليل، ص52؛ متن الرسالة، ص53.

(5) حكاه ابن رشد في بداية المجتهد، ج1/ 239.

(6) حكاه الباجي في المنتقى، م1، ج2/ 14؛ وابن رشد في المقدمات الممهدات، ج1/ 234.

(7) ينظر: المدونة الكبرى، ج1/ 164؛ المقدمات الممهدات، ج1/ 238؛ الإشراف على مسائل الخلاف، ج1/ 154؛ إرشاد السالك، ص52؛ قرب المسالك، ص29.

وبه قال أبو حنيفة واستثنى من ذلك ما إذا فاتت الصلاة على الجنازة فإن الولي فقط هو الذي يجوز له إعادة الصلاة عليها وإن كانت داخل القبر[1].

ومنهم من فرّق فقال: «ومن سنّة الصلاة عليه أن تكون قبل أن يدفن، فإذا دفن قبل أن يصلّى عليه أخرج وصلي عليه ما لم يفت، فإن فات صلي عليه في قبره». ومن هؤلاء ابن رشد وابن جزي. وهي أيضاً إحدى الروايات عن الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ[2].

وسبب اختلافهم معارضة العمل للأثر. أما مخالفة العمل فإن ابن القاسم قال: قلت لمالك: فالحديث الذي جاء عن النبي ﷺ أنه صلّى على قبر امرأة؟ قال: «قد جاء هذا الحديث وليس عليه العمل»[3].

قال الباجي: «وجه قول ابن وهب والشافعي تعلقهما بصلاة النبي ﷺ على هذه المرأة. والجواب: أنه لا يجوز امتثاله لمعان:

أحدها: أن النبي ﷺ علّل صلاته على القبور بما لا طريق لنا إلى العلم بأن حكم غيره فيه كحكمه، فقال ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «**إن هذه القبور ممتلئة ظلمة والله ينوّرها بصلاتي عليهم**»[4].

ثانيها: أن النبي ﷺ كان هو المستحق للصلاة على الجنائز والولي فيها، فإذا صلّى غيره لم يسقط فرض الصلاة عليها وهذا قول جماعة من أصحابنا. ومنهم من قال: إن الفرض يسقط ولا تعاد الصلاة. غير أنه كان منهم من دفنها حتى يصلّى عليها فقال: إن ماتت فلا تدفنوها حتى أصلي عليها.

وروي عنه ﷺ أنه قال: «**لا يموتن فيكم ميت ما دمت بين أظهركم إلا آذنتموني به، فإن صلاتي له رحمة**». فلما كان قد نهى أن تدفن حتى يصلي عليها لم تكن صلاتهم دونه تسقط فرض الصلاة عليها[5].

---

(1) المبسوط، ج2/ 67.
(2) ينظر: المقدمات الممهدات، ج1/ 234؛ القوانين الفقهية، ص85؛ المغني، ج2/ 217.
(3) المدونة الكبرى، ج1/ 164.
(4) أخرجه مسلم في كتاب الجنائز، باب الصلاة على القبر، ج3/ 56.
(5) المنتقى، م1، ج2/ 14.

ثالثها: أننا لا نقول: إنه لا يجوز أن يصلي على القبر بوجه فيحتج علينا بأن النبي ﷺ صلّى على قبره، وإنما نقول: إنه لا يجوز أن يصلّى على قبر من قد صلي عليه قبل الدفن. فيجب أن يحتج علينا بأن النبي ﷺ صلّى على قبر كان قد صلي على من دفن فيه، ولا طريق لهم إلى إثبات ذلك»[1].

وبعد أن أبطل الباجي ـ في أدب العلم والمناظرة ـ حجج المخالفين قال: «والدليل على المنع من ذلك فيمن صلّى عليه أن هذا حكم يجب فيه بعد موته فوجب أن لا يتكرر مع بقاء حكم الأصل كالغسل»[2].

المسألة الثالثة

«في إرخاء الستور ودعوى المسيس»

من قضاء عمر بن الخطاب رضي الله عنه في المرأة يتزوجها الرجل أنه إذا أرخيت الستور فقد وجب الصداق[3].

قال مالك: «أرى ذلك في المسيس إذا دخل عليها في بيتها فقالت: قد مسّني، وقال: لم أمسّها، صدق عليها إلّا أن يكون دخل بها في بيت أهلها دخول اهتداء. قال: والاهتداء هو البناء بها، فإن كان دخل عليها في بيت أهلها غير دخول البناء فطلّقها وقال: لم أمسها، وقالت: قد مسّني، فالقول قوله. فإن دخلت عليه في بيته فقال: لم أمسّها وقالت: قد مسّني، صدقت عليه ولها المهر كاملاً»[4].

قال الباجي: «هذا خلاف ما تأوله أصحابنا على عمر بن الخطاب رضي الله عنه وذلك أنهم حملوا قول عمر على أن بالخلوة حيث كانت يكون القول قول الزوجة في دعوى المسيس وإن أنكره[5].

---

(1) المنتقى، م1، ج2/ 14.
(2) المصدر السابق.
(3) موسوعة فقه عمر بن الخطاب، ص656 ـ 657.
(4) الموطأ، ص334؛ المدونة الكبرى، ج2/ 222.
(5) فقد نقل عن عمر أنه قال: «من أغلق الباب وأرخى الستور فقد وجب الصداق وكملت العدة». وفي رواية: «إذا أغلقوا باباً وأرخوا ستراً وكشف خماراً فقد وجب الصداق». وظاهر هذا اللفظ يقتضي أن بالخلوة يجب على الزوج إكمال الصداق وإن =

وحملوا قول سعيد بن المسيب على أن الخلوة على سبيل الالتذاذ بالزوجة والقبل دون البناء[1]. فإن كانت هذه الخلوة في منزل الزوجة فالقول قول الزوج في إنكار المسيس، وإن كان ذلك في منزل الزوج فالقول قول الزوجة في دعوى المسيس لما يعرف من انبساط الزوج وقلة هيبته في منزله، وما جبل عليه الناس من الانقباض والهيبة والحياء في المنزل الذي يزور فيه»[2].

وأما خلوة الفلاء فحيث كانت أوجبت تصديق الزوجة، وبكلا الرأيين قال مالك، وبه أخذ ابن وهب[3].

قال الباجي: «فإن أقرّ بالخلوة أو قامت بها بيّنة فحكمه ما قلناه. وإن لم تكن بيّنة ولا إقرار فقد روى ابن حبيب عن أصبغ أن اليمين على الزوج في دعوى المسيس عليه إن أنكر الخلوة وادّعت ذلك الزوجة. وقد كان ابن القاسم يقول: إذا ادّعت المسيس في أهلها وقد عرف اختلافه إليها أو لم يعرف لزمه اليمين في الأمرين؛ فإن حلف برئ وإن نكل غرم جميع الصداق»[4].

وعلّق الباجي رَحِمَهُ اللَّهُ على قول ابن القاسم فقال: «ووجه ذلك أن الأصل في استصحاب حال الفعل عدم ما يشهد لها ويجعل قولها الأظهر. فالقول قوله؛ فإن حلف برئ وهذه فائدة يمينه، وإن نكل فعليه الصداق»[5]. ولم يذكر أن اليمين ترد على المرأة.

والفروع التي أعمل فيها الباجي استصحاب الحال كثيرة، منها ما جاء في التداعي والحوز[6]، وفدية من أفطر في رمضان من علة[7]، وما جاء في القضاء في الحول[8]...

= لم يكن المسيس. غير أن معناه عند مالك أنه أريد بالحديث: «إذا أرخيت الستور» الخلوة، وأريد بقوله: «فقد وجب الصداق» إذا ادعت المرأة المسيس. وبهذا قال أصبغ وابن حبيب، ومن الصحابة ابن عباس وابن مسعود وطاوس وجماعة.
ينظر: موسوعة فقه عمر بن الخطاب، ص657؛ المنتقى، م2، ج3/ 292.

(1) الموطأ، باب إرخاء الستور، ص334.
(2) المنتقى، م2، ج3/ 293.
(3) ينظر: المدونة الكبرى، ج2/ 223 ـ 224.
(4) حكاه الباجي في المنتقى، م2، ج3/ 293.
(5) المنتقى، م2، ج3/ 293.
(6) ينظر: المنتقى، م3، ج5/ 224.
(7) ينظر: المنتقى، م1، ج2/ 70.
(8) ينظر: المنتقى، م3، ج6/ 80.

المبحث الثالث

تطبيقات على الاستحسان

المسألة الأولى

«تخصيص الرعاف دون القيء بالبناء»

اختلف علماء الأمصار في انتقاض الوضوء مما يخرج من الجسد من النجس على مذاهب:

ـ فاعتبر قوم في ذلك الخارج وحده من أي موضع خرج وعلى أي جهة خرج. ومن هؤلاء: أبو حنيفة وأصحابه وأحمد وجماعة[1]. ولهم من الصحابة السلف[2] فقالوا: «كل نجاسة تسيل من الجسد وتخرج منه يجب منها الوضوء كالدم والفصد والحجامة والقيء» إلّا البلغم عند أبي حنيفة[3]. وقال أبو يوسف من أصحابه: «إنه إذا ملأ الفم ففيه الوضوء»[4]. ولم يعتبر أحد من هؤلاء اليسير من الدم إلّا مجاهد[5].

ـ واعتبر قوم آخرون المخرجين الذكر والدبر فقالوا: كل ما خرج من هذين السبيلين فهو ناقض للوضوء من أي شيء خرج من دم أو حصى أو بلغم، وعلى أي وجه خرج كان خروجه على سبيل الصحة أو على سبيل المرض. وهذا مذهب الإمام الشافعي وأصحابه[6]، ومحمد بن عبد الحكم من أصحاب مالك[7].

---

(1) المبسوط، ج1/ 76؛ تحفة الفقهاء، ج2/ 17؛ المغني، ج1/ 111 ـ 112، 119 ـ 120.
(2) فقد روي ذلك عن علي وابن مسعود. حكاه السرخسي في المبسوط، ج1/ 76.
(3) ينظر: المبسوط، ج1/ 75؛ تحفة الفقهاء، ج2/ 19 ـ 20.
(4) حكاه السرخسي في المبسوط، ج1/ 75.
(5) بداية المجتهد، ج1/ 34.
(6) ينظر؛ الأم، م1، ج1/ 31 ـ 32؛ المهذب، ج1/ 29 ـ 30؛ متن الغاية والتقريب، ص12.
(7) حكاه ابن رشد في بداية المجتهد، ج1/ 34؛ وابن جزي في القوانين الفقهية، ص25.

ـ واعتبر فريق ثالث الخارج والمخرج وصفة الخروج فقالوا: كل ما خرج من السبيلين مما هو معتاد خروجه كالبول والغائط والمذي والودي والريح، إذا كان خروجه على وجه الصحة فهو ينقض الوضوء. فلم يروا في الدم والحصاة والدود وضوءاً ولا في السلس. وهذا مذهب مالك وجلّ أصحابه[1].

ومما انبنى على ذلك من الفروع، اتفاقهم على بطلان الصلاة بما ذكر إلّا الرعاف فإنهم اتفقوا على تخصيصه دون القيء بالبناء[2]. وقد كان عبد الله بن عمر إذا رعف وهو في الصلاة انصرف فتوضأ ثم رجع فبنى ولم يتكلم[3].

قال الباجي: «وذلك أنه لو لم ترد السنّة بالبناء في الرعاف لكان في حكم القيء في ألّا يصح البناء؛ لأن القياس يقتضي تتابع الصلاة. فإذا وردت السنّة بالرخصة بترك التتابع في بعض المواضع صرنا إليها وأبقينا الباقي على أصل القياس»[4].

وقال رحمه الله في موضع آخر: «والأظهر عندي في ذلك المتعلق بالقياس؛ لأنه مائع يخرج من الجسد من غير مسلك الطعام والشراب فلم يبطل خروجه الصلاة كالعرق والدموع»[5].

وهذا الذي استدلّ به الباجي هو الاستحسان، فإنه لما كان القياس يقتضي ألّا يخرج المصلي من الصلاة حال الرعاف، فإن ورود السنّة بالرخصة اقتضى ترك التتابع وما هذا إلّا استثناء من القاعدة وهو استحسان.

---

(1) الموطأ، ص29 وما بعدها؛ المدونة الكبرى، ج1/ 8 وما بعدها؛ المقدمات الممهدات، ج1/ 67؛ التفريع، ج1/ 196؛ الكافي في فقه أهل المدينة، ص10 ـ 11؛ الإشراف على مسائل الخلاف، ج1/ 21.

(2) ينظر: المدونة الكبرى، ج1/ 41 ـ 43؛ المبسوط، ج1/ 75؛ الأم، م1، ج1/ 238؛ المهذب، ج1/ 94؛ مختصر الأخضري، ص16؛ هداية المتعبد السالك، ص17؛ متن الرسالة، ص14؛ مختصر خليل، ص16.

(3) الموطأ، كتاب الطهارة، باب ما جاء في الرعاف، ص28.

(4) أحكام الفصول، ص687.

(5) المنتقى، م1، ج1/ 83.

المسألة الثانية

«تخصيص بيع العرايا من بيع الرطب بالتمر»

اختلف الفقهاء في معنى العرية والرخصة التي أتت بها في السنّة. فحكى القاضي أبو محمد عبد الوهاب أن العرية في مذهب مالك هي أن يهب الرجل ثمرة نخلة أو نخلات من حائطه لرجل بعينه، فيجوز للمعرّي شراؤها من المعرّى له بخرصها تمراً على شروط أربعة:

أحدها: أن تزهي[1].

الثاني: أن تكون خمسة أوسق فما دون، فإن زادت فلا يجوز[2].

الثالث: أن يعطيه التمر الذي يشتريها به عند الجذاذ؛ فإن أعطاه نقداً لم يجز[3].

الرابع: أن يكون التمر من صنف تمر العرية ونوعها[4].

فعلى مذهب مالك إذاً، أن الرخصة في العرية إنما هي في حق المعرّى فقط. والرخصة فيها إنما هي استثناؤها من المزابنة وهي بيع الرطب بالتمر الجاف الذي ورد النهي عنه، وإنما فرّق بين العرايا بالتمر وبين المزابنة لأن المزابنة بيع على وجه المكايسة، وأن بيع العرايا بالتمر على وجه المعروف لا زيادة فيه ولا مكايسة[5].

---

(1) أي حين تحمر ويبدو التمر في رؤوس النخل. قال مالك: وبيع التمار قبل أن يبدو صلاحها من بيع الغرر.
ينظر: الموطأ، ص398.

(2) لحديث أبي هريرة أن رسول الله ﷺ أرخص في بيع العرايا بخرصها فيما دون خمسة أوسق.
ينظر: الموطأ، باب العرية، ص399.

(3) لقول مالك: ولا يصح بتمر نقداً.
ينظر: المدونة الكبرى، ج3/ 372.

(4) لقول مالك: ولا ينبغي له أن يبتاعها بشيء من الطعام مخالفاً لها إلى أجل.
ينظر: المدونة الكبرى، ج3/ 172.

(5) المدونة الكبرى، ج3/ 373؛ بداية المجتهد، ج2/ 217.

وأما الشافعي فمعنى الرخصة الواردة عنده فيها ليست للمعرّى خاصة، وإنما هي لكل أحد من الناس أراد أن يشتري هذا القدر من التمر، يعني الخمسة أوسق أو ما دون ذلك بتمر مثلها[1].

وقد وافق الإمام أحمد مالكاً في أن العرية هي الهبة[2]. وخالفه في أن الرخصة إنما هي فيها للموهوب له أي المعرّى له لا المعري. وذلك أنه يرى أن له أن يبيعها ممن شاء بهذه الصفة[3] لا من المعري خاصة[4].

وأما أبو حنيفة فيوافق مالكاً في أن العرية هي الهبة ويخالفه في صفة الرخصة، وذلك أن الرخصة عنده فيها ليست من باب استثنائها من المزابنة ولا هي في الجملة في البيع، وإنما الرخصة فيها عنده من باب رجوع الواهب في هيبته إذا كان الموهوب له لم يقبضها وليست عنده ببيع، وإنما هي رجوع في الهبة على صفة مخصوصة وهو أن يُعطى بدلها تمراً بخرصها[5].

وعمدة مالك في العرية أنها بالصفة التي ذكرت سنّتها المشهورة عندهم بالمدينة. قالوا: وأصل هذا أن الرجل كان يهب النخلات من حائطه فيشق عليه دخول الموهوب له عليه فأبيح أن يشتريها بخرصها تمراً عند الجذاذ[6].

ومن الحجة له في أن الرخصة إنما هي للمعرّى حديث سهل بن أبي

---

(1) الأم، م2، ج3/ 56 ـ 57؛ المهذب، ج1/ 282.

(2) المشهور في المذهب: التفريق بين العرية والهبة؛ لأن العرب تخص لفظ العرية بهبة الثمر كما تخص المنحة بهبة الماشية، والهبة بالدنانير والدراهم. فقصر مالك حكم العرية على ما وقع بلفظها لا بلفظ الهبة وإن كانت العرية هبة في المعنى، وهذا غاية الاحتياط في قصر الرخصة على محل ورودها.
ينظر: التفريع، ج2/ 149.

(3) وهو ظاهر قول يحيى بن سعيد لأنه قال: العرية الرجل يعري الرجل النخلة والنخلتين يسميهما من ماله ليأكلها فيبيعها بثمر ـ ولم يقل من المعرى ولا من غيره ـ. والقول ما قاله مالك رحمه الله وذهب إليه لأن المطلق يجب حمله على المقيد في هذه المسألة وفاقاً بما دلّ عليه من الدليل.
ينظر: المقدمات الممهدات، ج2/ 531.

(4) المغني، ج4/ 59 وما بعدها.

(5) المبسوط، ج12/ 192 ـ 193.

(6) الكافي في فقه أهل المدينة، ص315؛ بداية المجتهد، ج2/ 218.

حثمة أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع التمر بالرطب، إلّا أنه أرخص في العرية أن تُباع بخرصها يأكلها أهلها رطباً[1]. قالوا: فقوله: «**يأكلها رطباً**» دليل على أن ذلك خاص بمعريها لأنهم في ظاهر هذا القول أهلها[2].

قال الباجي: «وإنما معنى ذلك في الحقيقة معنيان:

أحدهما: إزالة ضرر الشركة لأن غالب أحوال الناس وأهل الحوائط الانفراد بعيالهم وذريتهم في حوائطهم، وجمع ما يسقط منها، وأكل ثمرها رطبه ويابسه. فإذا أعرى نخلة من حائطه امتنع عليه الانفراد فيه بأهله وذريته؛ لأن للمعري أن يقيم مع عريته أو يمتنع مع ذلك على المعرى وعلى من معه من أهل وولد لانبساطهم في الجمع والأكل مما يسقط إلّا بعد التحفظ من العرية. فيؤدي ذلك إلى المشقة إلى ما يمنع من الإعداد في العام الآخر»[3].

ووجه آخر: وهو أن المعرّى إذا أعرى نخلة إن احتاج من مراعاتها وجمع سواقطها وحفظها وسقيها والعمل عليها لزمه في ذلك من المشقة أكثر من قدر قيمتها. فيؤدي ذلك إلى أن لا ينتفع بعد من جميع ما سيكون فيه، وترك التحفظ من ثمرة الغير ويحتاج المعرّي إلى من يكفيه ما يلزمه في عريته مما ذكر. فجاز لهذا المعنى أن يخرص على المعرّي ويكون عليه خرصها تمراً يؤديه إلى المعرى عند الجذاذ، كما يخرص عليه الزكاة التي تجب عليه في حائطه لأهل الزكاة ويلحقه من الضرر بمشاركتهم له في الحائط مثل ما يلحقهم بمشاركة المعرّي. ويلحق أهل الزكاة من الضرر في الحائط والحفظ له مثل ما يلحق المعرّي. وقد قرر الشرع فيه خرصه على أهل المال ليؤدوه عند الجذاذ[4].

وأما علة الاستضرار بالدخول بها فقد قال ابن القاسم: «وكذلك الإرفاق له تأثير في إباحة المحظور، ولذلك جوّزنا لمن أراد إرفاق صديق له أن يبدل له ثلاثة دنانير ناقصة بثلاثة دنانير وازنة عدداً[5].

---

(1) أخرجه البخاري في كتاب البيوع، باب بيع التمر بالتمر، وباب بيع المزابنة، ج3/ 98 ـ 99؛ ومسلم في كتاب البيوع، وباب تحريم بيع الرطب بالتمر إلّا في العريا، ج5/ 13، 17.

(2) المقدمات الممهدات، ج2/ 530. (3) المنتقى، م2، ج4/ 225.

(4) ينظر: المصدر السابق. (5) المدونة الكبرى، ج3/ 273.

ومنع ابن الماجشون أن تكون لذلك علة عند استضرار المعرّي بدخول المعرّي. فأبيح له ذلك لإزالة هذا النوع من الضرر[1].

قال الباجي: «والأظهر فيه ما تقدم. ويتحرر عندي من هذا قياس أن هذا معنى حدّ في الشرع بخمسة أوسق، فجاز أن تخرص ثمرته على أن يُعطى من تخرّص عليه خرصه تمراً عند الجذاذ، أصل ذلك الزكاة»[2]. وهذا عنده استثناء من القياس وما ذلك إلّا استحساناً.

المسألة الثالثة

«في من أجمع الصيام قبل الفجر»

الإجماع للصيام هو العزم والقصد له، وذلك أن الصوم من جملة العبادات فلا يصح صوم رمضان ولا غيره إلّا بنية. هذا مذهب جمهور الفقهاء[3].

وشذّ زفر فقال: لا يحتاج رمضان إلى نية إلّا أن يكون الذي يدركه صيام شهر رمضان مريضاً أو مسافراً فيريد الصوم[4].

والأول تحصيل مذهب مالك رحمه الله وهو المشهور وعليه العمل[5].

إذا ثبت ذلك فوقت النية لمن أراد أن ينوي صيام أول يوم من رمضان أو غيره هو من وقت غروب الشمس من ليلة يوم الفطر إلى طلوع الفجر منه

---

(1) حكاه الباجي في المنتقى، م2، ج4/ 225؛ وابن رشد في المقدمات الممهدات، ج2/ 503.

(2) المنتقى، م2، ج4/ 225.

(3) ينظر: المبسوط، ج3/ 59؛ تحفة الفقهاء، ج2/ 347؛ الأم، م1، ج2/ 104؛ المغني، ج3/ 7 ـ 8؛ المحرر في الفقه، ج1/ 227 ـ 228.

(4) حكاه السرخسي في المبسوط، ج3/ 59؛ وابن رشد في بداية المجتهد، ج1/ 292؛ والقاضي عبد الوهاب في الإشراف، ج1/ 194؛ وابن حزم في المحلى، ج6/ 161.

(5) ينظر: المدونة الكبرى، ج1/ 183 ـ 184؛ الموطأ، ص178؛ المقدمات الممهدات، ج1/ 244؛ المنتقى، م1، ج2/ 40؛ الكافي في فقه أهل المدينة، ص120؛ القوانين الفقهية، ص103.

إذا كان قبله يوم فطر. ووجه التوسعة في ذلك: أن وقت الدخول في هذه العبادة غير متعين للمكلف وهو وقت نوم وغفلة وفي ارتقاب ذلك مشقة بخلاف الصلاة[1]. فإن كان ذلك من أول ليلة فله أن يرجع عن نيته ما لم يبلغ فجر يومه، وإن كان في ذلك صوم يتعين زمنه فإن من شرط صحة النية أن يستصحبها إلى وقت طلوع الفجر وهو وقت الدخول في الصوم[2].

ويجوز في المذهب أن ينوي صوم جميع رمضان من أوله[3] خلافاً لأبي حنيفة والشافعي فإنهما قالا: يجب تجديد النية لكل يوم لأن صوم كل يوم عبادة منفردة يدخل وقتها بطلوع الفجر ويخرج بغروب الشمس[4]. وهذا أيضاً مذهب أهل الظاهر[5] وبه قال ابن عبد الحكم من المالكية[6].

قال الباجي: «والدليل ما نقوله قوله ﷺ: «... **وإنما لكل امرئ ما نوى**»[7]. وهذا قد نوى جميع الشهر فوجب أن يكون له».

«ودليلنا من جهة القياس: أن هذا عبادة تجب في العام مرة فجاز أن تشملها نية كالزكاة، فإن نوى صوماً متتابعاً أو معيناً غير متتابع أو كان شأنه سرد الصيام فليس عليه تبييت الصوم لكل يوم. وهذا استحسان والقياس أن عليه التبييت لجواز فطره»[8].

---

(1) المنتقى، م1، ج2/ 41.
(2) المصدر السابق.
(3) وهذا طبعاً لا يكون إلّا في الصوم المتابع وهو الذي يجب تتابعه وموالاته، بحيث لو فرّق لم يجزئ كرمضان وكفارة الإفطار العمد مع الجماع فيه مثلاً، وكفارة القتل والظهار والنذر المتتابع، فيكفي الصائم أن يقول مرة واحدة عند أول صومه: «نويت صوم رمضان» أو «نويت صوم ستين يوماً» أو «نويت صوم كفارة القتل والظهار» أو نحو ذلك. ينظر: المنتقى، م1، ج2/ 41؛ القوانين الفقهية، ص104؛ متن الرسالة، ص55؛ أقرب المسالك، ص37؛ مختصر خليل، ص68.
(4) المبسوط، ج3/ 60؛ الأم، م1، ج2/ 105؛ المهذب، ج1/ 187.
(5) ينظر: المحلى، ج6/ 160.
(6) حكاه ابن عساكر في إرشاد السالك، ص62 ـ 63.
(7) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب ما جاء: إن الأعمال بالنية والحسبة ج1/ 21؛ ومسلم في كتاب الإمارة، باب قوله ﷺ: «**إنما الأعمال بالنيات**»، ج6/ 48؛ والنسائي في السنن كتاب الأيمان والنذور، باب النية في اليمين، ج7/ 13.
(8) المنتقى، م1، ج2/ 41.

هكذا إذاً يتضح إعمال الباجي للاستحسان واعتماده حجة في تصويب الأحكام. ومن الفروع المستدل فيها بالاستحسان أيضاً عند الباجي: «العمل في صدقة عامين إذا اجتمعا». فالمشهور في المذهب أن من وجبت عليه صدقة عامين فلم يؤدّها لعدم مجيء الساعي حتى هلكت الماشية كلها أو صارت إلى ما لا تجب فيه الصدقة لنقصانها من النصاب، فإنه لا صدقة عليه في شيء من ذلك ويبطل ما قبله من الزكوات التي كانت تجب فيها لو جاءه المصدق، ولا ضمان عليه فيما هلك من ماله لأن الزكاة في الماشية لا تجب إلّا لمجيء الساعي[1]. هذا إذا لم يكن فارّاً بماشيته.

فإن فرّ فوجده الساعي بعد أعوام فإنه يأخذ منه الزكاة لجميع الأعوام على ما كانت عليه في كل عام. هذا قول مالك وأصحابه[2].

وقال أشهب: «إذا زادت الغنم على ما كانت عليه زكّاها لكل عام على ما وجدها عليه، وإن نقصت عما كانت عليه زكّاها لكل عام على ما كانت عليه»[3].

وجه القول الأول: أنه ضامن للزكاة لتعديه بالفرار، فإنه يضمن من الزكاة في كل عام على حسب ما وجبت عليه. فكما يلزمه ضمانها إن نقصت، كذلك لا يلزمه إخراج الزكاة للزيادة إذا زادت.

ووجه قول أشهب: أنه لا يكون أحسن حالاً من الذي تغيّب عنه الساعي من غير فراره، فإنه إذا زادت عنده الماشية زكيت لسائر الأعوام على ما هي عليه من الزيادة وهو غير متعد، فكان أخذها من الفار المتعدي أولى[4].

قال الباجي: «وهذا عندي منه على وجه الاستحسان والقياس ما تقدم»[5].

---

(1) المدونة الكبرى، ج1/ 281؛ الموطأ، ص163؛ المنتقى، م1، ج2/ 145.

(2) ينظر: المدونة الكبرى، ج1/ 282؛ الكافي في فقه أهل المدينة، ص99؛ الإشراف على مسائل الخلاف، ج1/ 164.

(3) حكاه الباجي في المنتقى، م1، ج2/ 147.

(4) المنتقى، م1، ج2/ 147.

(5) المصدر السابق.

المبحث الرابع

تطبيقات على الذرائع

المسألة الأولى

«مقارنة الشهادة لعقد النكاح»

اتفق مالك والشافعي وأبو حنيفة على أن الشهادة من شرط النكاح[1]. واختلفوا هل هي شرط تمام يؤمر به عند الدخول أم شرط صحة يؤمر به عند العقد؟

قال الباجي: «ويجوز عندنا أن ينعقد النكاح بغير شهادة ثم يقع الإشهاد به بعد ذلك»[2]. وذكر أن هذا قول جماعة من الصحابة منهم: عبد الله بن عمر، وعروة بن الزبير، وعبد الله بن الزبير، والحسن بن علي. وقال به من المحدثين: عبد الرحمٰن بن مهدي، وزيد بن هارون. وهذا يعني أن الشهادة شرط تمام مأثور به عند الدخول وهو المشهور في المذهب.

روى سحنون قال: «قلت لمالك: أرأيت إن تزوج رجل بغير بيّنة وأقرّ المزوّج بذلك أنه زوّجه بغير بيّنة أيجوز أن يشهدا في المستقبل وتكون العقدة صحيحة؟ قال مالك: نعم. قلت: وسواء أقرّا جميعاً أنه زوّجها بغير بيّنة فالنكاح جائز ويشهدان فيما يستقبلان، إلّا أن يكونا قصدا إلى الاستسرار بالعقد فلا يصح أن يثبتا عليه لنهي رسول الله ﷺ عن نكاح السر. ويؤمر أن يطلقها طلقة ثم يستأنف العقد معها»[3].

وقد روي أن عمر بن الخطاب ﷺ أتي بنكاح لم يشهد عليه إلّا رجل

---

(1) ينظر: المدونة الكبرى، ج2/ 158؛ الأم، م3، ج5/ 23؛ المبسوط، ج5/ 30؛ تحفة الفقهاء، ج1/ 131.

(2) المنتقى، م2، ج3/ 312.

(3) المدونة الكبرى، ج2/ 158. وينظر: الموطأ، ص339.

وامرأة فقال: «هذا نكاح السر ولا أجيزه ولو كنت تقدمت فيه لرجمت»[1].

ويستفاد من هذا: أن الشهادة ضرورية لا بدّ منها ولكن لا يلزم أن يحضر الشهود عند العقد، بل يندب ذلك فقط. على حين يجب أن يحضرا عند الدخول بها، فإن دخل عليها من غير شاهدين فسخ النكاح بطلقة لأنه عقد صحيح فيكون فسخه طلاقاً بائناً، وذلك لأن عدم الإشهاد مطلقاً يفتح الباب على مصراعيه للزناة. هذا بيان مذهب مالك وهو الذي نصره علماء المذهب[2]. حاشا ابن زيد القيرواني فإنه أوجب الإشهاد عند العقد[3].

وقال أبو حنيفة: «لا بدّ من شاهدين وإن كانا فاسقين أو محدودين في قذف، ويجوز فيه رجل وامرأتان»[4]. ومستنده في ذلك: أن المقصود بالشهادة هو الإعلان فقط وذلك يتحقق بشهادة من تقدم ذكرهم. وإلى مثل هذا ذهب الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ[5]. وكذلك نقل عن الشافعي اشتراط الإشهاد عند العقد، إلّا أنه خالف أبا حنيفة وأحمد باشتراطه العدالة في الشاهدين. قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «ولو عقد النكاح بغير شهود ثم أشهد بعد ذلك على حياله وأشهدت ووليها على حيالها لم يجز النكاح، ولا نجيز نكاحاً إلّا نكاحاً عقد بحضرة شاهدين عدلين»[6].

فاعتبر الشافعي أن من شرط صحة النكاح مقارنة الشهادة لعقده؛ فإن عرا عن الشهادة حين العقد وجب فسخه لفساده.

---

(1) موسوعة فقه عمر بن الخطاب، ص655. وينظر: المقدمات الممهدات، ج1/ 479؛ فصول الأحكام، ص364.

(2) ينظر: التفريع، ج2/ 33؛ الإشراف، ج2/ 93؛ الكافي في فقه أهل المدينة، ص229؛ القوانين الفقهية، ص169؛ مختصر خليل، ص112؛ أقرب المسالك، ص60.

(3) متن الرسالة، ص80.

(4) المبسوط، ج5/ 31. وينظر: تحفة الفقهاء، ج1/ 133؛ الأحكام الفقهية في المذاهب الإسلامية، ج2/ 298.

(5) المغني، ج7/ 7 ـ 8؛ المحرر في الفقه، ج2/ 18.

(6) الأم، م3، ج5/ 24. وينظر: المهذب، ج2/ 41؛ الأحكام الفقهية في المذاهب الإسلامية، ج2/ 299.

وذهب فريق آخر إلى أن الشهود ليسوا من شرط النكاح لا شرط صحة ولا شرط تمام، وأن عقد النكاح يصح من غير شهادة لأنه عقد فصح من غير شهادة كالبيع. وممن قال بهذا الرأي: أبو ثور وجماعة[1].

وهذا خطأ من القول لأن عائشة رضي الله عنها روت أن رسول الله ﷺ قال: «**كل نكاح لم يحضره أربعة فهو سفاح: خاطب وولي وشاهدان**». وقال ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «**لا نكاح إلّا بولي وصداق وشاهدي عدل**»[2] ولأن النكاح مخالف للبيع، فإن القصد منه المال، والقصد من النكاح الاستمتاع وطلب الولد ومبناهما على الاحتياط.

وسبب الخلاف: هل الشهادة في ذلك حكم شرعي أم إنما المقصود منها سدّ ذريعة الاختلاف أو الإنكار؟

فمن اعتبرها حكماً شرعياً قال: هي شرط من شروط الصحة. ومن رآها توثقاً قال: هي من شروط التمام، واحتج بحديث البخاري: «أن النبي ﷺ أقام بين خيبر والمدينة ثلاثاً، فبنى على صفية بنت حي ودعى المسلمين إلى وليمة فما كان فيها من خبز ولا لحم، أمر بالإنطاع فألقي فيها من التمر والإقط والسمن فكانت وليمته. فقال المسلمون: إحدى أمهات المؤمنين أو ما ملكت يمينه. قالوا: إن حجبها فهي من أمّهات المؤمنين وإن لم يحجبها فهي مما ملكت يمينه، فلما ارتحل وطأ لها خلفه وسدل الحجاب بينها وبين الناس»[3].

فوجه الدليل من الحديث: أن أصحاب النبي ﷺ قالوا: إن حجبها فهي من أمهات المؤمنين ولو كان أشهد على نكاحها لعلموا ذلك بالإشهاد[4].

ومن جهة القياس: أن هذا عقد لاستباحة البضع فلم يفتقد إلى الشهادة كالرجعة وشراء الأمة.

ودليل آخر: أن هذا عقد على منفعة فلم تكن مفارقة الشهادة شرطاً في صحته كالإجارة[5].

---

(1) حكاه ابن رشد في بداية المجتهد، ج2/ 18؛ والشيرازي في المهذب، ج2/ 41.
(2) أخرجه البخاري في كتاب النكاح، باب من قال: لا نكاح إلّا بولي، ج7/ 19.
(3) أخرجه البخاري في كتاب المغازي، باب غزوة خيبر، ج5/ 77 ـ 78.
(4)(5) المنتقى، م2، ج3/ 313.

وإذا عقد النكاح ولم يحضره شهود ثم أقرّا وأشهدا عليه قبل البناء لم يفسخ. وإن بنى ولم يشهدا فقد روي عن مالك أنه يفرّق بينهما[1].

قال الباجي: «ووجه ذلك: أن تعري عقد النكاح من الشهادة لا ذريعة فيه إلى الفساد، وتعري الوطء والبناء من الشهادة فيه ذريعة إلى الفساد فمنع منه لذلك. ولو جاز لكل من وجد مع امرأة في خلوة أو أقرّ بجماعها أن يدّعي النكاح لارتفع حدّ الزنا على كل زان والتعزير في الخلوة، فمنع من ذلك ليرتفع هذا المعنى. فمتى وقع البناء على الوجه الممنوع فسخ ما ادّعى من النكاح»[2].

المسألة الثانية

«في أن النَّساء علة في فساد بيع الجنس بعضه ببعض»

بيع الجنس الواحد من السلع والحيوان بعضه ببعض، على ضربين: نقداً ونَساءً.

فأما النقد فهو جائز في الجنسين والجنس الواحد ما لم يكن مقتاتاً متفاضلاً.

وأما النَّساء فهو على ضربين:

أحدهما: أن يكون العوض من غير جنس المعوض منه.

والآخر: أن يكون من جنسه.

فإن كان من غير جنسه جاز التفاضل، وإن كان من جنسه لم يجز متفاضلاً. وهذا مقتضى قول مالك رَحِمَهُ اللَّهُ وهو ما عليه علماء المذهب[3].

وقال أبو حنيفة: «الجنس بانفراده علة في منع بيع بعضه ببعض نَساءً متفاضلاً ومتماثلاً»[4].

---

(1) المدونة الكبرى، ج2/ 158.
(2) المنتقى، م2، ج3/ 313.
(3) المدونة الكبرى، ج3/ 98 ـ 99؛ التفريع، ج2/ 125 ـ 126؛ المقدمات الممهدات، ج2/ 13 ـ 14؛ الإشراف، ج1/ 256 ـ 257؛ الكافي في فقه أهل المدينة، ص310 ـ 311؛ بداية المجتهد، ج2/ 129؛ القوانين الفقهية، ص214 ـ 215.
(4) المبسوط، ج12/ 122 ـ 123. وينظر: تحفة الفقهاء، ج1/ 26 ـ 27.

وقال الشافعي: «كل ما يجوز فيه التفاضل يداً بيد، فإنه يجوز فيه التفاضل والتساوي نَساءً»[1].

والخلاف بين المالكية والحنفية في جواز بيع الواحد بالواحد من جنسه إلى أجل. فجوّزه المالكية ومنعه أبو حنيفة.

والخلاف بين المالكية والشافعية في العبد بالعبدين من جنسه، والبعير بالبعيرين من جنسه. فمنعه المالكية وجوّزه الشافعي.

والدليل على صحة ما ذهب إليه مالك رَحِمَهُ اللَّهُ ما روى الحسن عن سمرة: أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة[2].

ونقل عن علي بن المديني أنه قال: «ولنا في المنع من ذلك من جهة المعنى طريقان:

أحدهما: أنه ممنوع منه لنفسه.

الثاني: أنه ممنوع منه للذريعة»[3].

قال الباجي رَحِمَهُ اللَّهُ: «فأما الطريقة الأولى فإن اشتراط الزيادة في الجنس مع الأجل مفسد للعقد كاشتراطه في السلف. وأما المنع منه للذريعة فإنه لا خلاف أن اشتراط الزيادة في السلف غير جائز ولا فرق بينه وبين اشتراطه في البيع من جهة الصورة، فوجب أن يكون ممنوعاً منه لئلا يتوصل به إلى الممنوع المتفق على تحريمه»[4].

وإذا ثبت المنع مع التفاضل فهل يثبت على التساوي؟

قال القاضي أبو محمد بن نصر: إن ذلك جائز[5] وبه قال أبو حنيفة[6].

---

(1) الأم، م2، ج3/ 14 ـ 15. وينظر: المهذب، ج1/ 278؛ النظم المستعذب على شرح المهذب، ص278 ـ 279.

(2) أخرجه البخاري في كتاب البيوع، باب بيع العبد والحيوان بالحيوان، ج3/ 108.

(3) حكاه الباجي في المنتقى، م2، ج4/ 158.

(4) المنتقى، م2، ج4/ 158.

(5) الإشراف على مسائل الخلاف، ج1/ 256.

(6) المبسوط، ج12/ 116.

قال الباجي رحمه الله: «وجه قول القاضي أبو حمد أن المنع من ذلك إنما هو للذريعة ومع التساوي تضعف التهمة فيبطل حكم المنع. ووجه القول الثاني: أن هذه الذريعة إلى قرض تجبر به منفعة فيكون من له الثوب يدفعه في مثله ليكون في ضمان القابض له إلى أجل تعاقدهما ووقت انتفاعه. ولما كان هذا عقداً منع من التفاضل فيه وجب أن يمنع التساوي كالعرض»[1].

المسألة الثالثة

«من راطل ذهباً بذهب أو ورقاً بورق»

قال مالك رحمه الله: «من راطل ذهباً بذهب أو ورقاً بورق فكان بين الذهبين فضل مثقال فأعطى صاحبه قيمته من الورق أو من غيرها فلا يأخذه، فإن ذلك قبيح وذريعة للربا لأنه إذا جاز له أن يأخذ المثقال بقيمته حتى كأنه اشتراه على حدته، جاز له أن يأخذ المثقال بقيمته مراراً لأنه يجيز ذلك البيع بينه وبين صاحبه، ولو أنه باعه ذلك المثقال مفرداً ليس معه غيره لم يأخذه بعشر الثمن الذي أخذه به؛ لأن يجوز له البيع فذلك الذريعة إلى إحلال الحرام والأمر المنهى عنه»[2].

وبيان ذلك: أن يكون قد دفع إليه دينارين بدينار ويجعل مع الدينار ثوباً أو طعاماً أو ورقاً أو غير ذلك ليكون في مقابلة الدينار الآخر فإنه لا يجوز ذلك. ومنع منه مالك لوجهين:

أحدهما: أنه قبيح وممنوع لنفسه ولفساد العقل على هذا الوجه لما فيه من التفاضل بين الذهبين؛ لأن السلعة التي مع الدينار مقسطة مع دينارها على الدينارين فيصيب كل دينار نصف دينار ونصف السلعة. وربما كانت السلعة أكثر قيمة من الدينار أو أقل قيمة فيقال أكثر الدينارين أو أقلهما ويقابل الباقي في الذهب الذي مع السلعة أقل من وزنها أو أكثر[3]. ولهذا منعه الشافعي أيضاً وإن لم يقل بالذرائع[4].

---

(1) المنتقى، م2، ج4/ 158.
(2) الموطأ، باب المراطلة، ص411.
(3) المنتقى، م2، ج4/ 277.
(4) ينظر: الأم، م2، ج3/ 20 ـ 21.

الثاني: أن هذا العقد ممنوع للذريعة إلى الحرام الذي لا يجوز. وقد تقدم الكلام على وجوب القول بالذرائع عند مالك رَحِمَهُ اللَّهُ[1].

قال الباجي مفسراً: «وتفسير ذلك في هذه المسألة ما احتج به مالك من أنه إذا جاز له أن يأخذ بالمثقال قيمته حتى كأنه اشتراه مفرداً، جاز له أن يأخذ قيمته مراراً ليجيز البيع بينه وبين صاحبه. يريد بذلك ليجيز المحظور الممنوع بالشرع، وذلك أنه إذا باع ديناراً رديئاً بدينارين جيدين وعلم أنه لا يصح أن يعطيه بذلك الدينار نصف دينار جيد جعل مع الدينار ما يساوي أكثر من الدينار الجيد مراراً وجعله ثمناً للدينار الجيد، فيكون في الظاهر قد أعطاه ديناراً رديئاً بدينار جيد، وأعطاه السلعة بالدينار الآخر الجيد. وهو في الحقيقة إنما أعطاه الدينار الرديء بنصف دينار جيد وأخذ السلعة بدينار ونصف من الذهب الجيد، وهذا مما لا يحل ولا يجوز»[2]. وذلك مقتضى قول مالك رَحِمَهُ اللَّهُ.

---

(1) المنتقى، م2، ج4/ 277.

(2) المصدر السابق.

تطبيقات على أدلة أخرى

ويتضمن المباحث الآتية:

المبحث الأول: تطبيقات على إجماع أهل المدينة.

المبحث الثاني: تطبيقات على قول الصحابي.

المبحث الثالث: تطبيقات على الاجتهاد.

المبحث الرابع: تطبيقات على شرع من قبلنا.

المبحث الأول

تطبيقات على إجماع أهل المدينة

هذا الأصل هو علامة بارزة على اهتمام المالكيين بعلم أصول الفقه والجدل فيه، وشاهد ناطق على مدى اجتهاد علماء المذهب المالكي في تتبع الأصول والفروع وتصويب الأحكام وتوجيهها الوجهة الصحيحة بحثاً عن المصلحة ودرءاً للمفسدة. وما انفراد المذهب بعمل أهل المدينة واعتباره أصلاً من أصول التشريع إلّا دليلاً على ذلك، وحبلاً متيناً اعتصم بعروته أئمة هذا المذهب عند عصر الإمام مالك وأصحابه ومن أتى بعدهم وإلى يوم الناس هذا.

وقد كان الباجي رَحِمَهُ اللَّهُ من الذين أعملوا هذا الدليل ودافعوا عنه وفاء لمذهبهم وتحمّساً لمالكيتهم. والفروع التي يظهر فيها إعمال الباجي لإجماع أهل المدينة كثيرة يصعب حصرها منها ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ ما يلي:

المسألة الأولى

«كيفية الأذان والإقامة»

سئل مالك رَحِمَهُ اللَّهُ عن تثنية الأذان والإقامة ومتى يجب القيام على الناس حين تقام الصلاة فقال: «لم يبلغني في النداء والإقامة إلّا ما أدركت الناس عليه. فأما الإقامة فإنها لا تثنى وذلك الذي لم يزل عليه أهل العلم ببلدنا. وأما قيام الناس حين تقام الصلاة فإني لم أسمع في ذلك بحدّ يقام له، إلّا أني أرى ذلك على قدر طاقة الناس فإن منهم الثقيل والخفيف ولا يستطيعون أن يكونوا كرجل واحد»[1].

(1) الموطأ، كتاب الصلاة، باب ما جاء في النداء للصلاة، ص46؛ المدونة الكبرى، ج1/ 61؛ التفريع، ج1/ 222.

قال الباجي رَحِمَهُ اللَّهُ: «وهذا كما قال: أنه لا يصح في الأذان والإقامة إلّا ما أدرك الناس عليه واتصل العمل به في المدينة. وهذا أصل يجب أن يرجع إليه»[1].

وفي الأذان والإقامة أربع مسائل:

الأولى: أنه يقال في أول الأذان: الله أكبر الله أكبر مرتين، ولا يقال ذلك أربعاً.

قال سحنون: أخبرني ابن وهب قال: «بلغني عن أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ أمر بلالاً أن يشفع الأذان ويوتر الإقامة. قال: وقال لي مالك مثله»[2]. هذا مذهب أهل المدينة وهو الذي نقله علماء المذهب[3].

وقال أبو حنيفة: «والتكبير عندنا أربع مرات خلافاً لمالك[4]. وبه قال جماعة أصحابه إلّا ما روي عن أبي يوسف أنه كان يأتي به مرتين، قاسه بكلمة الشهادتين[5]. وهو أيضاً مذهب الشافعي وابن حنبل[6]، واختار هذه الصيغة الظاهرية لأن فيها زيادة ذكر الله تعالى. على أن آذان أهل المدينة: الله أكبر الله أكبر مرتين، مجزئ عندهم أيضاً[7].

والشافعي يتفق مع أبي حنيفة في أول الأذان ولكنه يختلف معه في الشهادتين. فعند الشافعي أنها أربع مرات كـ: الله أكبر في أول الأذان. وعند

---

(1) المنتقى، م1، ج1/ 134. (2) المدونة الكبرى، ج1/ 62.

(3) ينظر: بداية المجتهد، ج1/ 105؛ متن الرسالة، ص26؛ إرشاد السالك، ص27؛ مختصر خليل، ص24؛ أقرب المسالك، ص11؛ الكافي في فقه أهل المدينة، ص38. وحكى الحافظ ابن حجر في بلوغ المرام، ص37، الهامش رقم (31) أن الحافظ ابن عبد البر كان يقول: «التكبير في أول الأذان أربع مرات محفوظ من رواية الثقات من حديث أبي محذورة وعبد الله بن زيد». ولم أقف عليه عند ابن عبد البر.

(4) المبسوط، ج1/ 129؛ تحفة الفقهاء، ج2/ 110.

(5) حكاه السرخسي في المبسوط، ج1/ 129.

(6) ينظر: الأم، م1، ج1/ 104؛ المهذب، ج1/ 62؛ المغني، ج1/ 243؛ المحرر في الفقه، ج1/ 36؛ الفتاوى الكبرى: لابن تيمية، ج2/ 42؛ ونقله الصنعاني في سبل السلام، ج1/ 197.

(7) المحلى، ج3/ 149 ـ 150.

أبي حنيفة مرتين فقط[1].

قال الباجي رَحِمَهُ اللَّهُ: «والدليل على صحة ما ذهب إليه مالك ما أشار إليه في هذا الكتاب وصرح به في غيره: أن الأذان بالمدينة أمر متصل يؤتى به في كل يوم وليلة مراراً جمّة بحضرة الجمهور العظيم من الصحابة والتابعين الذين أدركهم مالك رَحِمَهُ اللَّهُ وعاصرهم، وهم عدد كثير لا يجوز على مثلهم التواطئ، ولايصح على جميعهم النسيان والسهو عما ذكر بالأمس من الأذان. ولا يجوز عليهم ترك الإنكار على من أراد تبديله أو تغييره، كما لا يجوز ولا يصح على جميعهم نسيان يومهم الذي هم فيه ولا شهرهم الذي يؤرخون به، واهتمامهم بأمر الأذان ومثابرتهم على مراعاته أكثر من اهتمامهم بذكر اليوم والشهر ومراعاتهم له. فإذا رأينا الجماعة الذين شهدوا بالأمس الأذان قد سمعوه اليوم ولم يكن لأحد منهم إنكار لشيء منه علم أنه هو الأذان الذي كان بالأمس. ولو جاز أن يكون هذا حكمه مع التكرار والانتشار، ويصح من ذلك عليه التبديل والتغيير ويذهب ذلك على جميعهم، جاز أن يذهب عليهم مسجد النبي ﷺ وهو لا يقوله عاقل. فكيف أن يرضى بالتزامه مسلم وهذا أمر طريقه القطع والعلم وهو أشهر من أن يحتاج فيه إلى الاستدلال بأخبار الآحاد التي مقتضاها غلبة الظن»[2].

وعزز رَحِمَهُ اللَّهُ مذهب أهل المدينة بما أخرجه مسلم من حديث أبي محذورة أن النبي ﷺ علّمه هذا الأذان: الله أكبر الله أكبر، أشهد أن لا إله إلا الله...[3].

الثانية: أن الترجيع[4] في الأذان مسنون، وهذا مذهب مالك وأصحابه[5] وبه قال الشافعي[6]. وحجة ذلك حديث أبي محذورة أنه لما

---

(1) ينظر: تحفة الفقهاء، ج2/ 110؛ القوانين الفقهية، ص46؛ الأحكام الفقهية في المذاهب الإسلامية، ج1/ 141.

(2) المنتقى، م1، ج1/ 134.

(3) صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب صفة الأذان، ج2/ 3.

(4) الترجيح هو قول الشهادتين مرة بصوت منخفض ومرة أخرى بصوت مرتفع.

(5) ينظر: المدونة الكبرى، ج1/ 61؛ المنتقى، م1، ج1/ 135.

(6) ينظر: الأم، م1، ج1/ 104؛ المذهب، ج1/ 63.

أوشك أن يفرغ من الأذان. قال له رسول الله ﷺ: «**ارجع وامدد من صوتك**»[1].

وقال أبو حنيفة: «ليس بمسنون»[2] وبه قال الحنابلة[3].

قال الباجي رحمه الله: «والدليل على ما نقوله النقل المستفيض بالمدينة والخبر المتواتر بها على حسب ما قدمناه وبيّناه»[4].

الثالثة: أن قوله: «الصلاة خير من النوم» مسنون في الأذان لصلاة الصبح. وتلك زيادة عمر رضي الله عنه[5].

قال ابن القاسم: «وإن كان الأذان في صلاة الصبح في سفر أو حضر قال: «الصلاة خير من النوم» (مرتين). وهذا مذهب مالك وأصحابه[6]. وبه قال الشافعي في القديم[7]. وقال في الجديد: «ليس ذلك بمسنون» وبه قال أبو حنيفة.

قال الباجي: «والدليل على ما نقوله النقل المستفيض بالمدينة والعمل المتصل على ما قدمناه وبيّناه»[8].

إذا ثبت ذلك فهل يقال: الصلاة خير من النوم، مرة أو مرتين؟

قال مالك: «يقال: مرتين[9].

وقال ابن وهب: يقال: مرة واحدة[10].

قال الباجي رحمه الله: «وجه قول مالك: العمل المستفيض بالمدينة. وما

---

(1) أخرجه النسائي في السنن، كتاب الأذان، باب كيف الأذان، ج2/ 6.
(2) المبسوط، ج1/ 128؛ تحفة الفقهاء، ج2/ 10.
(3) ينظر: المغني، ج1/ 243؛ المحرر في الفقه، ج1/ 36؛ الفتاوى الكبرى، ج2/ 43.
(4) المنتقى، م1، ج1/ 135.
(5) ينظر: موسوعة فقه عمر بن الخطاب، ص33.
(6) ينظر: المدونة الكبرى، ج1/ 61 ـ 62؛ الموطأ، ص46؛ التفريع، ج1/ 222؛ الكافي في فقه أهل المدينة، ص38؛ إرشاد السالك، ص11.
(7) حكاه الشيرازي في المهذب، ج1/ 63.
(8) الأم، م1، ج1/ 140. وينظر: المهذب، ج1/ 64.
(9) المنتقى، م1، ج1/ 135. (10) المدونة الكبرى، ج1/ 61.

روى أنس: «أمر بلال أن يشفع الأذان ويوتر الإقامة»[1]. ومن جهة المعنى: أن هذا أحد النداء فوجب أن يكون اللفظ المختص به من جنسه في شفع أو وتر أصله قوله: «قد قامت الصلاة» في الإقامة»[2].

الرابعة: أن الإقامة لا تثنى في قول مالك والشافعي إلّا قوله: «قد قامت الصلاة» فإنها عند مالك مرة واحدة[3] وعند الشافعي مرتين[4].

وقال الأحناف: «الإقامة مثنى مثنى»[5] وخير ابن حنبل بين الإفراد والتثنية على رأيه في التخيير في النداء[6].

قال الباجي رَحِمَهُ اللَّهُ: «والدليل على ما نقوله نقل أهل المدينة المتواتر وعملهم المستفيض على ما تقدم»[7].

والسبب في اختلاف كل واحد من هؤلاء مع الآخر اختلاف الآثار في ذلك، واختلاف اتصال العمل عند كل واحد منهم. فالمدنيون يحتجون لمذهبهم بالعمل المتصل بذلك في المدينة، والمكيون كذلك يحتجون بالعمل المتصل عندهم بذلك. وكذلك أيضاً الكوفيون والبصريون ولكل واحد منهم آثار تشهد لقوله.

والحقيقة أن هذه المسألة من غرائب الواقعات ويقل نظيرها في الشريعة بل وفي العادات، وذلك أن هذه الألفاظ في الأذان والإقامة قليلة محصورة معينة يصاح بها في كل يوم وليلة خمس مرات في أعلى مكان. وقد أمر كل

---

(1) حكاه الباجي في المنتقى، م1، ج1/ 135؛ وابن جزي في القوانين الفقهية، ص46.
(2) أخرجه البخاري في كتاب الصلاة، باب الأذان مثنى مثنى، ج1/ 157؛ ومسلم في كتاب الصلاة، باب الأمر بشفع الأذان وإيثار الإقامة، ج2/ 2؛ والنسائي في السنن، كتاب الأذان، باب تثنية الأذان، ج2/ 3.
(3) المنتقى، م1، ج1/ 135.
(4) الموطأ، ص46؛ المدونة الكبرى، ج1/ 62؛ القوانين الفقهية، ص47؛ بداية المجتهد، ج1/ 80.
(5) الأم، م1، 1/ 104؛ المهذب، ج1/ 46.
(6) المبسوط، ج1/ 128؛ تحفة الفقهاء، ج2/ 110.
(7) المغني، ج1/ 244.

سامع أن يقول كما يقول المؤذن. وهم خير القرون في غرة الإسلام، شديدو المحافظة على الفضائل. ومع هذا لم يذكر خوض الصحابة ولا التابعين واختلافهم فيها. ثم جاء الخلاف الشديد في المتأخرين فأدلى كل من المتفرقين بشيء صالح في الجملة وإن تفاوت، وليس بين الروايات تناف لعدم المانع من أن الكل سنّة. وقد قيل في أمثاله كألفاظ التشهد وصورة صلاة الخوف.

المسألة الثانية

«التكبير والقراءة في صلاة العيدين»

من صلاة التطوع التي ليست تابعة للمكتوبة صلاة العيدين[1]. وفي كيفيتها تفصيل في المذاهب:

فذهبَ مالك إلى أن التكبير في الأولى من ركعتي العيدين سبع مع تكبيرة الإحرام قبل القراءة، وفي الثانية خمس غير تكبيرة القيام من السجود. قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «وهو الأمر عندنا» والروايات على ذلك متواترة[2] وعلى هذا مذهب الحنابلة[3].

وقال الشافعي: «إذا ابتدأ الإمام صلاة العيدين كبر للدخول في الصلاة ثم افتتح كما يفتتح في المكتوبة فقال: وجّهت وجهي وما بعدها، ثم كبّر سبعاً ليس فيها تكبيرة الافتتاح، ثم قرأ وركع وسجد. فإذا قام في الثانية قام بتكبيرة

---

(1) المنتقى، م1، ج1/ 135.

(2) ذهب المالكية إلى أن صلاة العيدين سنّة مؤكدة تلي الوتر في التأكيد. وقال الحنفية: هي واجبة على من تجب عليه الجمعة بشرائطها. وقال الشافعية هي سنّة عين مؤكدة لكل من يؤمر بالصلاة. وقال الحنابلة: صلاة العيد فرض كفاية على كل من تلزمه صلاة الجمعة ما عدا الخطبة، فإنها سنّة بخلافها في الجمعة فإنها شرط.
ينظر: التفريع، ج1/ 233؛ بداية المجتهد، ج1/ 216؛ المبسوط، ج2/ 37؛ الأم، م1، ج1/ 263؛ المغني، ج2/ 111؛ المحرر في الفقه، ج1/ 161.

(3) ينظر: الموطأ، ص111 ـ 112؛ المدونة الكبرى، ج1/ 155؛ التفريع، ج1/ 234؛ مختصر خليل، ص49؛ بداية المجتهد، ج1/ 217؛ الكافي في فقه أهل المدينة، ص78؛ متن الرسالة، ص46؛ أقرب المسالك، ص26؛ إرشاد السالك، ص47.

القيام ثم كبّر خمساً سوى تكبيرة القيام ثم قرأ وركع وسجد»[1].

فيكون مجموع التكبيرات عند الشافعي سبع غير تكبيرة الإحرام في الركعة الأولى. وفي الثانية ست مع تكبيرة القيام. وهذا أيضاً مذهب الظاهرية[2].

وقال أبو حنيفة: «التكبير في صلاة العيد تسع: خمس في الركعة الأولى فيها تكبيرة الافتتاح والركوع، وأربع في الثانية فيها تكبيرة الركوع»[3].

فجعل التكبير في الأولى ثلاثة غير تكبيرة الإحرام وتكبيرة الركوع. وهو مذهب جماعة من الصحابة كعبد الله بن مسعود، وحذيفة بن اليمان، وعقبة بن عامر الجهني، وأبي موسى الأشعري، وأبي هريرة، وابن مسعود الأنصاري ﷺ[4]. وخالف في ذلك: ابن أبي ثور من أصحاب أبي حنيفة وقال: «هي سبع تكبيرات مع تكبيرة الإحرام»[5] وهو تحصيل مذهب مالك المتقدم.

قال الباجي رحمه الله: «والدليل على ما نقوله ما روى كثير بن عبد الله عن أبيه عن جده: «أن رسول الله ﷺ كان يكبر في الركعة الأولى سبع تكبيرات، وفي الركعة الثانية خمس تكبيرات قبل القراءة»[6]. قال: وهذا الحديث وإن لم يكن بثابت ولم يبلغ عندي مبلغ الاحتجاج به، إلّا أنه يترجح به وهو مما روى في معناه المذهب إذ لم يرو عن النبي ﷺ غير ذلك وقد اتصل العمل بما ذكرناه بالمدينة، وقد قلنا: إن نقل أهل المدينة للصلوات والأذان على التواتر إذا اتصل بما قلناه العمل بالمدينة كان حجة يقطع بها وكان ذلك أولى من صحيح الأسانيد»[7].

---

(1) ينظر: المغني، ج2/ 118؛ المحرر في الفقه، ج1/ 162؛ الفتاوى الكبرى، ج2/ 369.
(2) الأم، م1، ج1/ 270. وينظر: المهذب، ج1/ 127؛ متن الغاية والتقريب، ص36.
(3) ينظر: المحلى، ج5/ 82.
(4) المبسوط، ج2/ 38.
(5) تحفة الفقهاء، ج2/ 167.
(6) حكاه الباجي في المنتقى، م1، ج1/ 319.
(7) وأخرج مالك في الموطأ، كتاب العيدين، باب ما جاء في التكبير والقراءة في صلاة العيدين حديث يحيى عن مالك عن نافع مولى عبد الله بن عمر أنه قال: «شهدت =

إذا ثبت ذلك فإنه يعتد بتكبيرة الإحرام في السبع تكبيرات عند مالك والثوري وأحمد، ولا يعتد بها عند الشافعي إلا في ثمان. وهل يكون التكبير قبل القراءة أو بعدها؟ لم يختلف فقهاء الأمصار أن التكبير في الركعة الأولى قبل القراءة. وأما في الركعة الثانية فإن التكبير عند مالك قبل القراءة أيضاً[1]. وبه قال الشافعي وابن حزم من الظاهرية[2]. وقال أبو حنيفة: «يوالي بين القراءة في الركعتين»[3]. وهذا يعني أن القراءة عنده في الركعة الثانية قبل التكبير. وعن الإمام أحمد القولان جميعاً[4].

قال الباجي رَحِمَهُ اللَّهُ: «والدليل على أن التكبير في الركعة الثانية قبل القراءة عمل أهل المدينة المتصل بذلك»[5].

من جهة القياس: أنها إحدى ركعتي صلاة العيد فكان محل زوائد التكبير فيها قبل القراءة كالركعة الأولى[6].

وسبب الخلاف، اختلاف الآثار المنقولة في ذلك عن الصحابة. فذهب مالك رَحِمَهُ اللَّهُ إلى ما رواه عن ابن عمر ولأن العمل عنده بالمدينة كان على هذا. وبهذا الأثر أيضاً أخذ الشافعي إلّا أنه تأول في السبع أنه ليس فيها تكبيرة الإحرام كما ليس في الخمس تكبيرة القيام على ما تقدم.

ويشبه أن يكون الإمام مالك إنما أصاره أن يعد تكبيرة الإحرام في السبع ويعدّ تكبيرة القيام زائداً على الخمس المروية أن العمل ألفاه على ذلك، فكأنه عنده وجه من الجمع بين الأثر والعمل.

= الأضحى والفطر مع أبي هريرة فكبّر في الركعة الأولى سبع تكبيرات قبل القراءة وفي الآخرة خمس تكبيرات قبل القراءة». قال أبو محمد بن حزم: «وهذا سند كالشمس». المحلى، ج5/ 83.

(1) المنتقى، م1، ج1/ 319.

(2) المدونة الكبرى، ج1/ 155؛ الموطأ، ص111.

(3) ينظر: الأم، م1، ج1/ 270؛ المهذب، ج1/ 127؛ المحلى، ج5/ 82.

(4) المبسوط، ج5/ 38. وينظر: تحفة الفقهاء، ج2/ 167.

(5) ينظر: المغني، ج2/ 118؛ المحرر في الفقه، ج1/ 162.

(6) المنتقى، م1، ج1/ 319.

وأما أبو حنيفة وسائر الكوفيين فإنهم اعتمدوا في ذلك على ابن مسعود. وذلك أنه ثبت عنه أنه كان يعلمهم صلاة العيدين على الصفة المتقدمة عندهم، وإنما صار الجميع إلى الأخذ بأقاويل الصحابة في هذه المسألة؛ لأنه لم يثبت فيها عن النبي ﷺ شيء. ومعلوم أن فعل الصحابة في ذلك هو توقيف إذ لا مدخل للقياس في ذلك[1].

المسألة الثالثة

«صيام يوم الشك»

في صوم اليوم الذي يشك فيه تفصيل في المذاهب:

فروى يحيى عن مالك أنه سمع أهل العلم ينهون أن يُصام اليوم الذي يشك فيه من شعبان إذا نوى به صيام رمضان. ويرون أن على من صامه على غير رؤية ثم جاء التثبت أنه من رمضان أن عليه قضاءه ولا يرون بصيامه تطوعاً بأساً. وقد كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه ينهى عن صوم يوم الشك ويقول: «ليتق أحدكم أن يصوم يوماً من شعبان أو يفطر يوماً من رمضان»[2].

قال مالك «وهذا الأمر عندنا والذي أدركت عليه أهل العلم ببلدنا»[3] وهو أيضاً ظاهر مذهب الشافعي رحمه الله[4].

قال الباجي: «وهذا كما قال: أن أهل العلم قد نهوه عن صيام اليوم الذي شك فيه أنه من شعبان أو من رمضان على سبيل الاحتياط لرمضان، ويرون أن صيامه لا يجزئ من صامه إذا ثبت بعد ذلك أنه من رمضان وعليه أن يقضيه»[5].

ومعنى الشك عند أبي حنيفة: أن يستوي طرف العلم وطرف الجهل بالشيء، وإنما يقع الشك عنده من وجهين: إما إن غم هلال شعبان فوقع

---

(1) المنتقى، م1، ج1/ 319.
(2) بداية المجتهد، ج1/ 217 ـ 218.
(3) موسوعة فقه عمر بن الخطاب، ص465.
(4) الموطأ، ص194. وينظر: التفريع، ج1/ 304؛ الإشراف، ج1/ 195؛ الكافي في فقه أهل المدينة، ص128؛ متن الرسالة، ص55؛ إرشاد السالك، ص63؛ أقرب المسالك، ص63؛ مختصر خليل، ص67.
(5) ينظر: متن الغاية والتقريب، ص55.

الشك أنه اليوم الثلاثون منه أو الحادي والثلاثون، أو غم هلال رمضان فوقع الشك في اليوم الثلاثين أنه من شعبان أو رمضان. وفي كلتا الحالتين يكره الصوم فيه بنية الفرض، ولأنه حين نوى الفرض فقد اعتقد الفريضة فيما ليس بفرض وذلك كاعتقاد النافلة فيما هو فرض[1].

واستدل رَحِمَهُ اللَّهُ على ذلك بقوله ﷺ: «**لا تقدموا رمضان بصوم يوم ولا يومين...**» الحديث[2].

ومع ذلك يرى أبو حنيفة أنه إذا تبين أن اليوم الذي صامه هو من رمضان فصومه تام؛ لأن النهي ليس لعين الصوم فلا يؤثر فيه. وعن الإمام أحمد روايتان:

الأولى: أن صومه منهى عنه واختاره جماعة من أصحابه[3].

الثانية: أن صيامه واجب إذا حال دون رؤيته هلال رمضان ليلة الثلاثين من شعبان غيم أو قتر. وقيل: ليس بواجب[4].

قال الباجي رَحِمَهُ اللَّهُ: «والصواب قول الجمهور وأنه لا بأس بصيامه على وجه التطوع والنفل. وعلى ذلك أدرك مالك أهل العلم بالمدينة. والدليل على صحة ذلك ما روى أبو هريرة عن النبي ﷺ قال: «**لا يتقدمنّ أحدكم رمضان بيوم أو يومين إلّا أن يكون رجل يصوم صوماً فليصم ذلك اليوم**»[5]. قال: فدل الحديث على تحريم صوم يوم أو يومين قبل رمضان. وهذا فيه إبطال لما يفعله الباطنية من تقدم الصوم بيوم أو يومين قبل رؤية هلال رمضان»[6].

من خلال هذه المسائل يتبين إذا أن إجماع أهل المدينة حجة مقطوع بها عند الإمام الباجي.

---

(1) المنتقى، م1، ج2/ 75. (2) المبسوط، ج3/ 63.

(3) أخرجه البخاري في كتاب الصيام، باب لا يتقدمن رمضان بصوم يوم ولا يومين، ج3/ 36؛ ومسلم في كتاب الصيام، باب لا تقدموا رمضان بصوم يوم ولا يومين، ج3/ 125؛ والنسائي في السنن كتاب الصيام، باب التسهيل في صيام يوم الشك، ج4/ 154 واللفظ لمسلم.

(4) المحرر في الفقه، ج1/ 227؛ الفتاوى الكبرى، ج2/ 455.

(5) المغني، ج3/ 4 ـ 6.

(6) المنتقى، م1، ج2/ 72. وينظر: الإشراف، ج1/ 195؛ سبل السلام، ج2/ 642.

المبحث الثاني

تطبيقات على قول الصحابي

المسألة الأولى

«عدة المطلقة تتزوج في عدتها»

جاء أن طليحة الأسدية كانت تحت الثقفي فطلّقها فنكحت في عدتها فضربها عمر بن الخطاب ﷺ وضرب زوجها بالمخفقة ضربات وفرّق بينهما ثم قال: «أيما امرأة نكحت في عدتها فإن كان زوجها الذي تزوجها لم يدخل بها فرّق بينهما ثم اعتدت بقية عدتها من زوجها الأول ثم كان الآخر خاطباً من الخطاب، فإن كان دخل بها فرّق بينهما ثم اعتدت بقية عدتها من الأول ثم اعتدت من الآخر ثم لا يجتمعان أبداً»[1].

فقوله: «لا يجتمعان أبداً» يريد أن التحريم بينهما يتأبّد فلا تحلّ له أبداً. وهذا صريح فإن بناءه بها كان قبل انقضاء عدة الأول.

قال الباجي: «ومما يفسد به النكاح بين الزوجين ثلاثة عشر وجهاً، من ذلك نكاح المرأة في عدتها»[2].

وعلى كل حال، فلا يخلو الناكح في العدة إذا بنى بها أن يبني بها في العدة أو بعدها؛ فإن كان بنى بها في العدة فإن المشهور في المذهب أن التحريم يتأبد[3].

قال مالك رحمه الله: «والعمل عندنا على قول عمر بن الخطاب أن من

---

(1) موسوعة فقه عمر بن الخطاب، ص503.

(2) فصول الأحكام، ص364.

(3) المنتقى، م2، ج3/ 315 ـ 316؛ الإشراف، ج2/ 169؛ مذاهب الحكام، ص273؛ متن الرسالة، ص81؛ إرشاد السالك، ص98 ـ 99؛ أقرب المسالك، ص60.

طلّقت فتزوجت في عدتها فرّق بينهما وبينه ولا يتناكحان أبداً»[1]. هذا مذهب مالك المشهور وبه قال ابن حنبل[2].

وروى الشيخ أبو القاسم بن الجلاب (ت378هـ) في التي يتزوجها الرجل في عدة من طلاق أو وفاة وهو عالم بالتحريم روايتين:

الأولى: أن الحدّ عنه ساقط، والمهر له لازم، والولد به لاحق ويفرّق بينهما ولا يتزوجها أبداً. وهو المشهور من مذهب مالك فيما تقدم.

الثانية: أنه زان وعليه الحد ولا يلحق به الولد وله أن يتزوج بها إذا انقضت عدتها[3] وهو مذهب أبي حنيفة والشافعي وابن حزم من الظاهرية[4]، واختاره ابن رشد من المالكية وقال: «والأصل أنها لا تحرم إلّا أن يقوم على ذلك دليل من كتاب أو سنّة أو إجماع من الأمة»[5]. واستدل على ذلك بأن عمر في بعض الروايات كان قضى بتحريمها وكون المهر في بيت المال، فلما بلغ ذلك علياً أنكره عليه فرجع عن ذلك عمر وجعل الصداق على الزوج ولم يقض بتحريمها عليه[6].

قال الباجي رحمه الله: «وجه الرواية الأولى وهي المشهورة ما ثبت من قضاء عمر بن الخطاب رضي الله عنه بذلك وقيامه به في الناس، فكانت قضاياه تسير وتنشر وتنقل في الأمصار ولم يعلم له مخالف فثبت أنه إجماع»[7]. وهذا استدلال

---

(1) المدونة الكبرى، ج2/ 86؛ الموطأ، باب جامع ما لا يجوز من النكاح، ص339.
(2) المغني، ج8/ 100؛ المحرر في الفقه، ج2/ 19.
(3) التفريع، ج2/ 59 ـ 60.
(4) ينظر: المبسوط، ج4/ 199 ـ 200؛ أحكام القرآن: للشافعي، ص205؛ المهذب، ج2/ 46؛ الأم، م3، ج5/ 248؛ المحلى، ج9/ 478.
(5) بداية المجتهد، ج2/ 47.
(6) المصدر السابق. وينظر: موسوعة فقه عمر بن الخطاب، ص502 ـ 503، وهذا الذي رواه ابن رشد عن علي رضي الله عنه خلاف الرواية التي نقلها الباجي في المنتقى، م2، ج3/ 317 عن القاضي أبي محمد. وفيها أن علياً لم ينكر فعل عمر بل قال به، ومما يعزز هذا النقل عند الباجي أن ابن حزم قال: فخالفوه في جعل مهرها في بيت المال وهو الثابت عن عمر فهان عليهم خلافه في الحق واتبعوه». المحلى، ج9/ 480.
(7) المنتقى، م2، ج3/ 317.

بقول الصحابي وتصريح منه بأنه حجة فيجب التعلق به. وقد روي مثل ذلك عن علي بن أبي طالب ﷺ ولا مخالف لهما مع شهرة ذلك وانتشاره وهذا حكم الإجماع.

«ووجه الرواية الثانية: أن هذا وطء ممنوع فلم يتأبد تحريمه كما لو زوّجت نفسها أو زوّجت متعة أو زنت»[1].

المسألة الثانية

«إعادة الجنب الصلاة وغسله إذا صلى ولم يذكر وغسله ثوبه»

«وروي أن عمر بن الخطاب ﷺ اعتمر في ركب فيه عمرو بن العاص وأن عمر عرس ببعض الطريق قريباً من بعض المياه فاحتلم، وقد كاد أن يصبح فلم يجد مع الركب ماء فركب حتى جاء الماء فجعل يغسل ما رأى من ذلك الاحتلام حتى أسفر[2] فقال له عمرو بن العاص: أصبحت ومعنا ثياب فدع ثوبك يغسل. فقال عمر بن الخطاب: واعجباً لك يا عمرو، لئن كنت تجد ثوباً أفكل الناس تجد ثوباً، والله لو فعلتها لكانت سنّة بل أغسل ما رأيت وانضح ما لم أرَ، أو قال: «ما أراني إلّا قد احتلمت فأغتسل» وغسل ثوبه فصلّى»[3].

فلولا أن عمر رأى أن تطهير ثوبه الذي هو فرض أولى من مبادرة أول الوقت الذي هو أفضل لما فعله؛ لأن اشتغاله به وتتبعه له حتى ذهب أكثر الوقت وخيف عليه من ضيقه وأنكر عليه عمرو بن العاص التأخير وأمره باستبدال ثوب دليل على نجاسة الثوب عندهم، ولو لم يكن نجساً لما اشتغل عمر بغسله، ولو اشتغل به لقيل له: تشتغل عن الصلاة بإزالة ما لم تلزم إزالته وبنجاسة المني[4] فدلّ هذا على نجاسة المني وأنه منجس.

---

(1) المصدر السابق.
(2) يريد أنه تتبع ما كان في ثوبه من المني حتى أسفر الصبح.
(3) موسوعة فقه عمر بن الخطاب، ص518.
(4) المنتقى، م1، ج1/ 102.

قال الشيخ الأزهري: «من وجد في ثوبه منياً يابساً لا يدري متى أصابه اغتسل وأعاد ما صلّى من آخر نومة نامها فيه»[1]. هذا مذهب مالك[2] وبه قال أبو حنيفة[3] وأحمد في رواية[4].

وقال الشافعي: هو طاهر[5] وهي الرواية أيضاً عن أحمد[6]، والذين قالوا بنجاسة المني وأنه موجب للغسل، احتجوا بأن الغسل لا يكون إلّا عن نجس وقياساً على غيره من فضلات البدن المستقذرة من البول والغائط لانصباب جميعها إلى مقرّ وانحلالها عن الغذاء، ولأن الأحداث الموجبة للطهارة نجسة والمني منها، ولأنه يجري من مجرى البول فتعين غسله بالماء كغيره من النجاسات.

واستدلوا لذلك بجملة أحاديث منها قول عائشة رضي الله عنها: «كنت أغسل الجنابة من ثوب النبي ﷺ فيخرج إلى الصلاة وإن بقع الماء في ثوبه. أو قالت: وأثر الغسل فيه بقع الماء»[7].

وحجة الشافعي أن الله جلّ ثناؤه بدأ خلق آدم عليه السلام من ماء وطين وجعلهما معاً طهارة وبدأ خلق ولده من ماء دافق. فكان في ابتداء خلق آدم من الطهارة دلالة لابتداء خلق غيره من ماء طاهر لا نجس، ودلّت سنّة رسول الله ﷺ ـ على مثل ذلك، ولأن الله تعالى ـ أكرم من أن يبتدئ خلق من كرمهم وجعل منهم النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وأهل جنته من نجس.

واستدل رحمه الله لذلك بمجموعة من الآي من ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ

---

(1) هداية المتعبد السالك شرح مختصر الأخضري في مذهب الإمام مالك، ص20 ـ 21.
(2) ينظر: الموطأ، باب إعادة الجنب الصلاة، ص35؛ المدونة الكبرى، ج1/ 37 ـ 38؛ التفريع، ج1/ 241؛ الإشراف، ج1/ 102؛ أقرب المسالك، ص4؛ مختصر خليل، ص12.
(3) ينظر: المبسوط، ج1/ 81.
(4) حكاه الشيخ أبو البركات في المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد، ج1/ 48.
(5) أحكام القرآن، ص93.
(6) ينظر: المغني، ج1/ 416.
(7) أخرجه البخاري في كتاب الوضوء، باب غسل المني، ج1/ 67.

كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الإسراء: 70]، وقوله ﷻ: ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ مِن نُّطْفَةٍ﴾ [النحل: 4]، وقوله: ﴿أَلَمْ نَخْلُقكُّم مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ ﴿٢٠﴾﴾ [المرسلات: 20]. . قال: «فلو لم يكن في هذا خبر عن النبي ﷺ لكان ينبغي أن تكون العقول تعلم أن الله لا يبتدئ خلق من كرمه وأسكنه جنته من نجس فكيف مع ما فيه من الخبر عن النبي ﷺ أنه كان يصلي في الثوب قد أصابه المني فلا يغسله، إنما يمسح رطباً أو يحث يابساً على معنى التنظيف»[1].

وبيْن الفريقين القائلين بنجاسة المني والقائلين بطهارته مجادلات ومناظرات واستدلالات يطول جلبها. وقد حاول الباجي حسم مادة الخلاف وذلك برد الفروع إلى أصولها مما لا يدع معه مجالاً للشك فقال رحمه الله: «والدليل على نجاسته فعل عمر بن الخطاب بحضرة جماعة من الصحابة في سفره، وأفعاله كانت تنقل ويتحدث بها ولم ينكر ذلك عليه منكر فثبت أنه إجماع»[2]. وهذا استدلال بقول الصحابي. فإذا تضافر قوله وفعله وهو هنا عمر بن الخطاب ـ وما أدراك ما عمر ـ مع السنّة الصحيحة التي لا تحتاج إلى برهان كان ذلك حجة لا ترد.

المسألة الثالثة

«الحدّ في الخمر بالرائحة»

اختلف الفقهاء في وجوب الحدّ بالرائحة. فذهب مالك وجماعة أصحابه إلى أن الحدّ يجب على من وجد فيه ريح المسكر إذا شهد بها عند الحاكم شاهدان عدلان وأنه يضرب فيه ثمانين[3].

روى يحيى عن مالك عن ابن شهاب عن السائب بن يزيد أنه أخبره أن عمر بن الخطاب خرج عليهم فقال: «إني وجدت من فلان[4] ريح شراب

---

(1) أحكام القرآن، ص94؛ الأم، م1، ج1/ 52.

(2) المنتقى، م1، ج1/ 103.

(3) المدونة الكبرى، ج4/ 410.

(4) وفلان هذا يقال إنه ابنه. وقد روى معمر عن الزهري هذا الحديث فقال: «إني وجدت من عبيد الله ريح شراب». قال الباجي: «والأصح أنه ابنه عبد الرحمٰن الأوسط. فقد كان لعمر ثلاثة بنين كلهم يسمى عبد الرحمٰن أكبرهم يقال: إنه أدرك =

فزعم أنه شراب الطلاء. وأنا سائل عما شرب، فإن كان يسكر جلدته». قال: فجلده عمر الحدّ تاماً[1].

قال الباجي رَحِمَهُ اللَّهُ: «قوله: «وجدت ريح شراب» اسم الشراب ينطلق من جهة اللغة على كل مشروب مسكر وغيره. وإنما وجد عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ من الشارب ريح شراب ولم يتميز له هل هو ريح مسكر أو غيره. ولو تميز له أنه ريح شراب مسكر لما احتاج أن يسأل عنه إن كان مسكراً أو لا؟ فلما تبين له أنه مسكر جلده الحدّ تاماً»[2].

قال مالك: «والسنّة عندنا أن كل من شرب شراباً مسكراً فسكر أو لم يسكر فقد وجب عليه الحدّ»[3].

ومنع من ذلك أبو حنيفة وقال: «لا يحدّ المسلم بوجود ريح الخمر منه حتى يشهد الشهود عليه بشربها أو يقرّ؛ لأن ريح الخمر شاهد زور وقد يوجد ريح الخمر من غير الخمر. ومنه قول القائل:

يقولون لي أنت شربت مدامة فقلت لهم: لا، بل أكلت السفرجلا

قال: وقد توجد رائحة الخمر ممن شربها مكرهاً أو مضطراً لدفع العطش فلا يجوز أن يعتمد ريحها في إقامة الحدّ عليه»[4].

فرأى أبو حنيفة أن الرائحة ليست دليلاً قائماً لإقامة الحد. وبهذا قال الشافعي وأحمد[5].

فعمدة من أجاز الشهادة على الرائحة تشبيهها بالشهادة على الصوت

= النبي ﷺ، والثاني هو أبو شحمة المجلود في الخمر، والثالث وهو أصغرهم جد عبد الرحمٰن بن المجبر». المنتقى، م2، ج3/ 141.

(1) أخرجه مالك في الموطأ، كتاب الأشربة، باب الحد في الخمر، ص562.

(2) المنتقى، م2، ج3/ 141.

(3) الموطأ، ص562. وينظر: الكافي في فقه أهل المدينة، ص578؛ الإشراف، ج2/ 260؛ مختصر خليل، ص291؛ متن الرسالة، ص114.

(4) المبسوط، ج24/ 31.

(5) ينظر: الأم، م3، ج6/ 194 ـ 195؛ المغني، ج9/ 138؛ المحرر في الفقه، ج2/ 163.

والخط. وعمدة من لم يثبتها اشتباه الروائح، والحدّ يدرأ بالشبهة[1].

قال الباجي رحمه الله: «والدليل على ما ذهب إليه مالك وأصحابه ما روي عن السائب بن زيد أنه حضر عمر بن الخطاب وهو يجلد رجلاً وجد منه ريح شراب فجلده الحدّ تاماً. فوجه الدليل من ذلك: أن عمر بن الخطاب حكم بهذا وكان ممن تشتهر قضاياه وتنتشر ويتحدث بها وتنقل إلى الآفاق ولم ينقل خلاف عليه فثبت أنه إجماع»[2].

والدليل من جهة المعنى: أن هذا معنى تعلم به صفة ما شربه المكلف وجنسه. فوجب أن يكون طريقاً إلى إثبات الحدّ أصل ذلك الرؤية لما شربه، بل الرائحة أقوى في حال المشروب من الرؤية؛ لأن الرؤية لا يعلم بها الشراب أمسكر هو أم لا، وإنما يعلم ذلك برائحته[3].

من خلال هذه النماذج التطبيقية المقتبسة من فقه عمر بن الخطاب رضي الله عنه وغيره من الصحابة ممن كانت قضاياهم تنتشر وتظهر ولا يعرف لها مخالف، يتبين مدى إعمال الباجي لقول الصحابي واتخاذه حجة قوية لا ترد في عملية الاستنباط وتخريج الأحكام.

---

(1) بداية المجتهد، ج2/ 445.

(2) المنتقى، م2، ج3/ 142.

(3) المصدر السابق.

المبحث الثالث

تطبيقات على الاجتهاد

المسألة الأولى

«ما جاء في الصلاة الوسطى»

قال الله تعالى: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ ﴿٢٣٨﴾﴾ [البقرة: 238]. اختلف العلماء في الصلاة الوسطى على أقوال:

فذهب مالك والشافعي ـ رحمهما الله ـ وأكثر أهل المدينة إلى أن الصلاة الوسطى هي صلاة الصبح[1].

وقال زيد بن ثابت: الصلاة الوسطى صلاة الظهر، وبه قال عروة بن الزبير وجماعة[2].

وقال آخرون: هي صلاة العصر. وهو قول أبي حنيفة وأحمد وأبي يوسف، واختاره ابن حبيب من المالكية[3].

وقال قوم: إنها المغرب[4].

---

(1) الموطأ، باب صلاة الوسطى، ص87؛ أحكام القرآن: للشافعي، ص71 ـ 72؛ أحكام القرآن: لابن العربي، ج1/ 299؛ تفسير القرآن العظيم، ج1/ 298.

(2) يذكر أن زيد بن ثابت أخذ هذا القول عن عائشة ولم يثبت. ولعلّه أراد (وسطى) بمعنى فاضلة أو فضلى لا على أنها المخصوصة بهذا القول.
ينظر: المصادر السابقة. والمنتقى، م1، ج1/ 246.

(3) روي هذا القول أيضاً عن أُبيّ بن كعب وابن مسعود وأبي أيوب وأبي هريرة وعبد الله بن عمر، وهو إحدى الروايتين عن ابن عمر وابن عباس وأبي سعيد الخدري وعائشة وعلي.
ينظر: المصادر السابقة، والمنتقى، م1، ج1/ 245؛ المغني، ج1/ 228.

(4) نقل هذا القول عن البراء، وحكاه ابن جرير عن قبيصة بن ذؤيب. وحكي أيضاً عن قتادة على اختلاف فيه. =

وقيل: إنها العشاء الأخيرة. وهو اختيار علي بن أحمد الواحدي[1].

وقيل: هي الخمس أو واحدة من الخمس لا بعينها وأبهمت فيهن كما أبهمت ليلة القدر في الحول أو الشهر.

وقيل: هي الجمعة أو الوتر أو الضحى أو صلاة العيدين أو صلاة الليل أو صلاة الجماعة أو صلاة الخوف[2].

وكل قول من هذه الأقوال مستند إلى ما لا يستقل عن الدليل: فمن قال: إنها الظهر فلأنها أول صلاة فرضت. ومن قال: إنها العصر فتعلق بحديث علي ﷺ: «شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر ملأ الله قبورهم وبيوتهم ناراً»[3].

ومن قال: إنها المغرب فلأنها وتر بين أشفاع. وأما من قال: إنها العشاء فلأنها وسطى صلاة الليل بين المغرب والصبح.

وأما من قال: هي الصبح فلأنها في وقت متوسط بين الليل والنهار. ومن قال: هي الجمعة فلأنها تختص بشروط زائدة، وهذا يدل على شرفها وفضلها.

وأما من قال: إنها غير معينة فلتعارض الأدلة وعدم الترجيح[4].

قال الباجي رحمه الله بعد أن بيّن معنى وصفها بأنها وسطى؛ أي فضلى يتوسط وقتها أوقات سائر الصلوات فيكون بعضها قبلها وبعضها بعدها: «والدليل على أن الصلاة الوسطى ليست بصلاة العصر ما روته عائشة ﷺ:

= ينظر: أحكام القرآن: لابن العربي، ج1/ 299؛ تفسير القرآن العظيم، ج1/ 301.

(1) حكاه ابن كثير في تفسيره، ج1/ 301.

(2) ينظر: الإكليل في استنباط التنزيل: للسيوطي، ص59؛ تفسير القرآن العظيم، ج1/ 301 ـ 302.

(3) أخرجه البخاري، باب غزوة الأحزاب، ج5/ 141؛ ومسلم في كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب الدليل لمن قال: الصلاة الوسطى هي صلاة العصر، ج2/ 111 ـ 112.

(4) أحكام القرآن: لابن العربي، ج1/ 300.

«حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وصلاة العصر»[1] فعطفت صلاة العصر على الصلاة الوسطى، ولا يعطف الشيء على نفسه فدلّ ذلك على أنها غيرها»[2].

ومما يدل على أن صلاة الصبح أحق بهذا الاسم من سائر الصلوات من جهة تأكد فضيلتها أنه ليس في الصلوات كلها أشق منها ولا أبين عذراً في التخلف عنها؛ لأنها تطرأ على الناس في ألذ أوقات النوم، ويتكلف لها من ترك وثارة المضجع ودفأه، وترك لذيذ النوم مع شدة الحاجة إليه والقيام إلى شدة البرد وتناول الماء البارد ما لا يتكلف لسائر الصلوات.

ولذلك قال الله تعالى: ﴿وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ إِنَّ قُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾ [الإسراء: 78]. وروي عن أبي هريرة أنه قال: قال رسول الله ﷺ: **«ليس صلاة أثقل على المنافقين من الفجر والعشاء»**[3]. وقال ﷺ: **«لو يعلمون ما في العتمة والصبح لأتوهما ولو حبواً»**[4].

قال الباجي رحمه الله: «فخص صلاة الصبح بهذا الوصف مع مشاركة غيرها من الصلوات في هذا المعنى لتأكد فضيلتها، فثبت أنها أعظم الصلوات أجراً وأتمّها فضلاً»[5].

ومما يدلّ على أنها أحق بهذا الاسم من جهة توسط الوقت، أن صلاة الصبح لا تشارك واحدة من الصلوات في وقتها ولا تشاركها صلاة من الصلوات في وقتها، وسائر الصلوات أوقاتها مشتركة: فالظهر والعصر مشتركان، والمغرب والعشاء كذلك. ولو جعلنا العصر هي الوسطى لكنّا قد فَصَلْنَاهَا مما شاركها وهي الظهر، وأظفنا إلى الظهر ما لا يشاركها في وقت

---

(1) أخرجه مسلم في كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب الدليل لمن قال: الصلاة الوسطى هي صلاة العصر، ج2/ 112.

(2) المنتقى، م1، ج1/ 245.

(3) أخرجه البخاري، باب فضل العشاء في الجماعة، ج1/ 167.

(4) أخرجه البخاري في صحيحه، نفس المكان؛ ومسلم في كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب فضل صلاة العشاء والصبح، ج2/ 127.

(5) المنتقى، م1، ج1/ 245.

وهي الصبح. وأيضاً فإن الموصوفة بأنها وسطى لا تكون أولى بذلك مما شاركها في الوقت، فإذا وصفنا الصبح بأنها الوسطى سلمت من ذلك وقرنت كل صلاة لما يشاركها في وقتها وانفصلت مما لا يشاركها. فكانت المغرب والعشاء مشتركتين، وكانت الصبح أولى بالوصف بالتوسط[1]. هذا مذهب الباجي في الصلاة الوسطى وهو تحصيل مذهب مالك المتقدم.

وأما عن المذاهب المتقدمة ومناقشتها، فقد ذهب الباجي إلى أن ما تعلّقوا به مما روي عن علي بن أبي طالب ﷺ في حديث الأحزاب، يحتمل أن يريد به الوسطى من الصلوات التي شغل عنها وهي الظهر والعصر والمغرب. وأن وصفها بأنها وسطى من هذه الثلاث إنما هو لتأكد فضيلتها على الصلاتين اللتين معها، ولا يدل ذلك على أنها أفضل من الصبح. ويحتمل أيضاً أن توصف بأنها وسطى إذا قرنت ذكرها واسمها وكذلك سائر الصلوات، وإنما الخلاف عند الإطلاق[2].

ومما يدل على هذا التأويل الذي ذهب إليه الباجي أن علي بن أبي طالب ﷺ اختلف قوله في ذلك فقال: «كنا نرى الصلاة الوسطى الصبح حتى سمعت رسول الله ﷺ يوم الأحزاب يقول: «**شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر...**» الحديث. ولم يكن صلّى يومئذ الظهر والعصر حتى غابت الشمس»[3].

قال الباجي رحمه الله: «وإنما يصح ذلك بأن يكون علي ﷺ لم يسمع من النبي ﷺ حديث يوم الأحزاب وإنما بلغه عنه بعد أن حدث بأن الصلاة الوسطى صلاة الصبح. فرجع عن روايته في ذلك لما سمع حديث يوم الأحزاب، أو يكون أخبر أنه كان يعتقد ذلك حتى سمع من النبي ﷺ ما سمعه يوم الأحزاب، أو يكون سمع منه ما سمع يوم الأحزاب فلم يتأوله ولا حقق النظر فيه إلّا بعد مدة فرجع إليه»[4].

---

(1) المنتقى، م1، ج1/ 246.
(2) المصدر السابق.
(3) حكاه ابن كثير في تفسيره، ج1/ 299؛ وابن العربي في أحكام القرآن، ج1/ 299؛ والشافعي في أحكام القرآن، ص72.
(4) المنتقى، م1، ج1/ 247.

وهذا يعني أن اختيار الباجي في الصلاة الوسطى أنها صلاة الصبح إنما هو على سبيل الترجيح لما ذهب إليه على سائر الأقوال على احتمالها.

والذي يبدو أن الصلاة الوسطى غير معينة لتعارض الأدلة وعدم الترجيح. فإن الله خبأها في الصلوات كما خبأ ليلة القدر في رمضان، وخبأ الساعة في يوم الجمعة، وخبأ الكبائر في السيئات ليحافظ الخلق على الصلوات ويقوموا جميع شهر رمضان ويلزموا الذكر في يوم الجمعة كله ويتجنّبوا جميع الكبائر والسيئات والله أعلم.

وأما سائر الأقوال فالكل مجتهد والحق في واحد. فمن اجتهد فأصاب فله أجران، ومن اجتهد فأخطأ فله أجر ولا إثم عليه.

المسألة الثانية

«ما يكره من بيع التمر لعلة التفاضل»

عن عطاء بن يسار قال: قال رسول الله ﷺ: «**التمر بالتمر مثلاً بمثل**» فقيل له: إن عاملك على خيبر يأخذ الصاع بالصاعين. فقال ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «**ادعوه لي**» فدعي له فقال له: «**أتأخذ الصاع بالصاعين؟**» قال: يا رسول الله لا يبيعوني الجنيب بالجمع صاعاً بصاع. فقال رسول الله ﷺ: «**بِعْ الجمع بالدراهم ثم ابتع بالدراهم جنيباً**»[1].

فقوله: «**التمر بالتمر مثلاً بمثل**» يريد أن هذا حكم بيع بعضه ببعض. وإذا اختص هذا الحكم به لم يكن له حكم مباح غيره يحرم التفاضل، فلا خلاف في الأربع المسميات البر والشعير والتمر والملح. وقد ذكرت كلها في حديث أبي زرعة عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**التمر بالتمر والحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والملح بالملح مثلاً بمثل يداً بيد، فمن زاد أو ازداد فقد أربى**»[2].

---

(1) أخرجه البخاري في كتاب الوكالة، باب الوكالة في الصرف والميزان، ج3/ 129؛ ومالك في الموطأ، كتاب البيوع، باب ما يكره من بيع التمر، ص401 ـ 402.

(2) أخرجه الدارمي في السنن، كتاب البيوع، باب في النهي عن الصرف، ج2/ 258 ـ 259.

قال الباجي رَحِمَهُ اللَّهُ: «وهذا الحديث وإن كان في إسناده بعض المقال، فهذا المقدار منه قد تلقته الأمة بالقبول فوجب الحكم بصحته»[1].

وذهب فقهاء الأمصار وجماعة الناس إلى أن هذه المسميات أصول في تحريم التفاضل لفروع لاحقة بها على اختلافهم في أعيان تلك الفروع لاختلاف المعاني المتعدية إليها.

وذهب أهل الظاهر إلى أن تحريم التفاضل مقصور عليها دون سائر المطعومات[2].

والدليل على تحريم التفاضل في الأربع المسميات قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: 275] والربا: الزيادة. فوجب أن يكون التفاضل حراماً في كل شيء لحق العموم إلّا ما خصه الدليل[3].

إذا ثبت ذلك فقد اختلف الناس في علة تحريم التفاضل في تلك الأنواع الأربعة:

فروى مالك: أن العلة الكيل أو الوزن فيما يؤكل أو يشرب[4].

وقال أبو حنيفة: العلة في ذلك جنس مكيل أو موزون[5].

وقال الشافعي: علة ذلك أنه مطعوم جنس[6].

فاختلفت عبارات الفقهاء في ذلك. ومذهب مالك في «المدونة» أن العلة هي الاقتيات والادخار للأكل غالباً، فلا يجري الربا في الفواكه التي تيبس؛ لأنها ليست بمقتاتة، ولا يجري الربا في البيض؛ لأنها وإن كانت مقتاتة فليست مذخرة[7].

---

(1) المنتقى، م2، ج4/ 239.
(2) المحلى، ج8/ 467 وما بعدها. وينظر: إعلام الموقعين، ج2/ 155 ـ 156.
(3) المنتقى، م2، ج4/ 239. (4) الموطأ، ص403.
(5) المبسوط، ج12/ 110؛ تحفة الفقهاء، ج1/ 25.
(6) الأم، م2، ج3/ 21 ـ 22؛ المهذب، ج1/ 277.
(7) ينظر: المدونة الكبرى، ج3/ 179 ـ 180؛ التفريع، ج2/ 129؛ الإشراف، ج1/ 258؛ متن الرسالة، ص92؛ أقرب المسالك، ص94؛ مختصر خليل، ص174.

قال الباجي رَحِمَهُ اللَّهُ: «وهذا القول عندي أجرى على المذهب وعلى ما يتعلق به أصحابنا من الحديث. فالخلاف بيننا وبين أبي حنيفة في فصلين:

أحدهما: أننا نراعي الاقتيات، وهو لا يراعيه بل يعدي ذلك إلى كل موزون.

الثاني: أننا نعدي العلة إلى قليل المقتات الذي لا يتأتى فيه الكيل، وهو لا يعديها إليه ويجوز فيه التفاضل[1]. والخلاف بيننا وبين الشافعي في فصل واحد وهو أنه يعدي العلة إلى كل مطعوم من السقمونيا وشحم الحنظل والأدوية وغيرها، ونحن نقصرها على ما يقتات من المطعوم»[2].

وقد سلك الباجي رَحِمَهُ اللَّهُ مسلكين في الاستدلال لمذهب مالك:

أحدهما: التدليل على صحة ما ذهب إليه.

الثاني: التدليل على فساد ما ذهبوا إليه.

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «والتدليل لنا على صحة ما ذهبنا إليه أن النبي ﷺ نصّ على التماثل في الأربع المسميات على ما جاء في حديث عبادة. ولنا فيه دليلان:

الأول: أنه ﷺ لما نصّ على أربعة أشياء مختلفة الأسماء والجنس علمنا أنه قصد إلى ذكر أنواع الجنس الذي يجري فيه الربا ولم يذكر البطيخ ليدل به على الفواكه الرطبة، ولا ذكر السقمونيا ولا الطباشير ولا الأسارون لينبه به على الأدوية، ولا ذكر الجير ولا الرماد لينبه به على المكيل والموزون. فكان الظاهر من ذلك أنها ليست من أنواع الجنس، فإن الجنس لا يخرج عن حكم الأربع المسميات التي نصّ عليها[3].

الثاني: أنه لا خلاف في أنه قصد بذكر الأربع المسميات إلى التنبيه على علة الربا فيها، فأتى بألفاظ مختلفة الجنس والمعنى وهذا يقتضي أن العلة أخص صفة توجد فيها، ووجدنا التمر يؤكل قوتاً ويؤكل حلاوة وتفكهاً. فلولا اقتران

---

(1) ينظر: المبسوط، ج12/ 111؛ المنتقى، م2، ج4/ 239.

(2) ينظر: الأم، م2، ج3/ 22؛ المهذب، ج1/ 278؛ المنتقى، م2، ج4/ 239.

(3) المنتقى، م2، ج4/ 240.

الحنطة والشعير للحقت به الحلاوات والفواكه خاصة. ووجدنا الشعير يؤكل من أدنى الأقوات ويكون علفاً. فلولا اقتران الحنطة والتمر لجاز أن يلحق به أدنى الأقوات خاصة دون أعلاها، ولجاز أن يلحق به العلف من القضب والقرط. ووجدنا البر أرفع الأقوات وما يقتات عاماً. فلولا اقتران التمر والشعير به لقصرنا حكمه على رفيع الأقوات ومنعنا الربا أن يجري في أدونها، أو يجري في الأرز وغيره مما لا يعم اقتياته. ولو أراد عموم العلة لاكتفى باسم واحد منها؛ لأنه لا خلاف أن كلما كثرت أوصاف العلة كانت أخص، وكلما قلّت كانت أعم[1].

وأما الدليل على إبطال ما قالوه وهو أن كل جنس ثبت فيه الربا لعلة، فإن اختلاف الصفات عليه مع بقاء عينه لا يغيّر حكمه ولا يخرجه عن علته كالذهب والفضة[2].

وبيان ذلك: أن الدنانير والدراهم لما ثبت فيها بعلة الوزن عندهم وبعلة أنها أصول الأثمان وقيم المتلفات عندنا، لم يزل حكم الربا عنها على أي وجه كان من نقار أو تبر أو سكة أو صياغة جرت موزونة أو عدداً. ثم نظرنا في الحنطة إذا طحنت وخبزت فإنها لا تخلو من أحد أمرين: إما أن يكون الربا ثابتاً فيها أو غير ثابت.

فإن كان ثابتاً حصل أن اختلاف الصفات عليها أخرجها عن علتها في الربا وأوجب أن يعلّل الربا فيها بعلة أخرى، وذلك مؤذن ببطلان العلة الأخرى.

وإن كان غير ثابت وجب أن يكون اختلاف الصفات على الجنس الذي ثبت فيه الربا يسقط الربا عنه، وذلك باطل باتفاق[3].

وهكذا أثبت الباجي ـ جرياً على مذهب الإمام مالك ـ أن العلة هي الاقتيات. وقصر حكم ذلك على كل مأكول مقتات دون ما يؤكل على وجه التفكه أو التداوي، فجرى الربا عنده في الحنطة والشعير والسلت والعلس والأرز والدخن والذرة والقطنية وغير ذلك مما يقتات على اختلاف عادات

---

(1) المصدر السابق.

(2) المنتقى، م2، ج4/ 240.

(3) المصدر السابق.

البلاد في ذلك واتفاقها[1].

المسألة الثالثة

«جنس الواجب في زكاة الفطر»

صدقة الفطر واجبة على كل حر مسلم قادر، أمرنا بها رسول الله ﷺ في السنّة التي فرض فيها رمضان قبل الزكاة، وقد كان ﷺ يخطب قبل يوم الفطر فيأمر بإخراجها والأحاديث في ذلك كثيرة متواترة.

وأما مما تجب، فقد اختلفت الروايات في ذلك عن مالك:

فروى عنه ابن القاسم أنها تخرج من غالب عيش البلد من تسعة أشياء: القمح والشعير والسلت والأرز والذرة والدخن والتمر والأقط والزبيب[2].

وروى يحيى عن ابن القاسم أنها تخرج من خمسة أصناف: القمح والشعير والتمر والأقط. ولا تخرج من السلت والذرة والدخن والأرز إلّا أن يكون ذلك عيشهم يزيد في الخصب والجدب[3].

وروى ابن الماجشون مثله. وعن أشهب القولان جميعاً[4]. وزاد ابن حبيب العلس[5].

واختلفوا في التين، فقال مالك: لا يخرج في زكاة الفطر[6]. وهذا على قوله: إن الزكاة لا تجزئ فيه، وأن الربا لا يتعلق به وذلك أنه لم يره من الأقوات لما لم يكن بلد يقتات فيه.

وخالف الباجي في ذلك وقال: «والصواب عندي أنه من الأقوات وأن تجزئ فيه الزكاة والربا ويخرجه في زكاة الفطر من يتقوّته والله أعلم وأحكم»[7].

---

(1) المصدر نفسه. وينظر: متن الرسالة، ص93.

(2) المدونة الكبرى، ج1/ 293. وينظر: المقدمات الممهدات، ج1/ 337.

(3)(4) المقدمات الممهدات، ج1/ 338.

(5) حكاه ابن رشد في المقدمات الممهدات، ج1/ 338. وينظر: المنتقى، م1، ج2/ 188؛ متن الرسالة، ص65.

(6) المدونة الكبرى، ج1/ 293.

(7) المنتقى، م1، ج2/ 189.

المبحث الرابع

تطبيقات على شرع من قبلنا

من الأدلة التي لم يتحدث عنها الباجي في كتابيه «إحكام الفصول» و«المنهاج» ولم يفردها بفصل خاص كما فعل بالنسبة إلى باقي الأدلة ما اصطلح عليه جمهور الفقهاء والأصوليين بشريعة من قبلنا.

وشرع من قبلنا من الشرائع السماوية يعتبر شرعاً لنا باتفاق إذا ذكر القرآن أو السنّة حكماً من الأحكام الشرعية التي شرعها الله لمن قبلنا من الأمم، ونصّ على أنها مكتوبة علينا كما كتب ذلك على الذين من قبلنا.

ولا يعتبر شرع من قبلنا شرعاً لنا باتفاق إذا قصّ القرآن أو السنّة حكماً من هذه الأحكام وقام الدليل على نسخه[1].

وإذا قصّ القرآن أو السنّة حكماً من أحكام الشرائع السابقة ولم يرد في شرعنا ما يدل على أنه مكتوب علينا أو أنه منسوخ، فللفقهاء في هذه المسألة آراء:

فقال جمهور الأحناف وبعض المالكية والشافعية: إنه يعتبر كجزء من شريعتنا وعلينا اتباعه وتطبيقه ما دام قد قصّ علينا ولم يرد في شريعتنا ما ينسخه.

وقال بعض الأحناف وأكثر الشافعية منهم الغزالي وفِرَقٌ من المتكلمين كالمعتزلة وغيرهم: إنه ليس بشرع لنا؛ لأن شريعتنا ناسخة للشرائع السابقة إلّا إذا ورد في شريعتنا ما يقرره[2].

وعلى الرغم من أن الباجي قد سكت عن هذا الأصل، إلّا أن المتتبع

---

(1) أصول السرخسي، ج2/ 99؛ مذكرة في أصول الفقه، ص191.

(2) المعتمد في أصول الفقه، ج2/ 337 ـ 338؛ المستصفى، ج1/ 132؛ إرشاد الفحول، ص239؛ الفكر السامي، ج1/ 94.

لكتابه «المنتقى» يلاحظ أنه قد أعمل هذا الأصل غير ما مرة، واعتمد عليه في إقرار بعض الأحكام الفقهية. وللدلالة على ذلك أورد المسائل التطبيقية الآتية:

المسألة الأولى

«ما جاء في جواز جعل منافع الأعيان مهراً»

روى ابن مضر الأندلسي عن مالك أنه قال في تفسير قوله ﷺ: «**قد أنكحتكها بما معك من القرآن**»[1] أن يعلمها ما معه من القرآن أو مقداراً ما منه فيكون ذلك صداقها[2].

قال الباجي رحمه الله: «وهذا إباحة جعل منافع الأعيان مهراً»[3] وبه قال الشافعي وأحمد[4].

وقال أبو حنيفة: «وعندنا المنافع ليست بمال متقوم»[5].

وسبب اختلافهم: هل شرع من قبلنا لازم لنا حتى يدل الدليل على ارتفاعه أم الأمر بالعكس؟

فمن قال: هو لازم أجازه. ومن قال: ليس بلازم قال: لا يجوز

قال الباجي رحمه الله: «والدليل على جوازه قوله تعالى: ﴿قَالَ إِنِّيٓ أُرِيدُ أَنۡ أُنكِحَكَ إِحۡدَى ٱبۡنَتَيَّ هَٰتَيۡنِ عَلَىٰٓ أَن تَأۡجُرَنِي ثَمَٰنِيَ حِجَجٖۖ فَإِنۡ أَتۡمَمۡتَ عَشۡرٗا فَمِنۡ عِندِكَۖ﴾ [القصص: 27] وشريعة من قبلنا شريعة لنا ما لم يرد نسخ»[6].

والدليل على ذلك من جهة القياس: أن هذه منفعة معلومة مباحة من عين

---

(1) أخرجه البخاري في كتاب النكاح، باب تزويج المعسر وعرض المرأة نفسها، ج7/ 8 ـ 9، 17؛ ومسلم في كتاب النكاح، باب الصداق، ج4/ 143؛ والنسائي في السنن، كتاب النكاح، باب التزويج على سور من القرآن، ج6/ 113، 123.

(2) حكاه الباجي في المنتقى، م2، ج3/ 277.

(3) المنتقى، م2، ج3/ 277.

(4) ينظر: الأم، م3، ج5/ 63 ـ 64؛ المهذب، ج2/ 57؛ المغني، ج7/ 161 ـ 162؛ المحرر في الفقه، ج2/ 32.

(5) المبسوط، ج5/ 71. وينظر: تحفة الفقهاء، ج1/ 136 ـ 137.

(6) المنتقى، م2، ج3/ 277.

معروفة فجاز أن يكون عوضاً للبضع كمنفعة العبد[1].

المسألة الثانية

«القضاء في الحمالة»[2]

اختلف الفقهاء على ثلاثة أقوال فيما إذا غاب المتحمل عنه ما حكم الحميل بالوجه؟

القول الأول: أنه يلزمه أن يحضره أو يغرم. وهو قول مالك وأصحابه.

روى يحيى قال: قال مالك: «فأما الرجل يتحمل له الرجل بدين له على رجل آخر ثم يهلك المتحمل أو يفلس، فإن الذي تحمل له يرجع على غريمه الأول»[3].

القول الثاني: أنه يحبس الحميل إلى أن يأتي به أو يعلم موته. وهذا مذهب أبي حنيفة وأهل العراق[4].

القول الثالث: أنه ليست عليه إلّا أن يأتي به إذا علم موضعه. ومعنى ذلك: أن لا يكلف إحضاره إلّا مع العلم بالقدرة على إحضاره. فإن ادّعى الطالب معرفة موضعه على الحميل وأنكر الحميل كلف الطالب بيان ذلك، قالوا: ولا يحبس الحميل إلّا إذا كان المتحمل عنه معلوم الموضع فيكلف حينئذ إحضاره. وهذا قول أبي عبيد القاسم بن سلام وجماعة[5].

قال الباجي رَحِمَهُ اللَّهُ: «من تحمّل لرجل بمال له على رجل آخر، فإنه لا ينتقل حقه من ذمة المتحمل عنه إلى ذمة المتحمل، وإنما الحميل وثيقة من حقه على من هو عليه، فإن أفلس المحيل أو مات لم يبطل حقه بل هو ثابت

---

(1) المصدر السابق.

(2) الحمالة أن يلتزم الرجل للرجل بنفسه في الضمان. من ذلك أن يقول لصاحبه: أنا كفيل لك بفلان أو ضمين أو حميل أو زعيم. ينظر: فصول الأحكام، ص290.

(3) أخرجه مالك في الموطأ، كتاب الأقضية، باب الحمالة والحول، ص492. وينظر: المدونة الكبرى، ج4/ 129؛ فصول الأحكام، ص290.

(4) ينظر: المبسوط، ج15/ 116 وما بعدها.

(5) حكاه ابن رشد في بداية المجتهد، ج2/ 296.

على حسب ما كان على غريمه، وإنما الحمالة معناها أن يلزم المتحمل إحضار ما تحمل به وهي الكفالة والزعامة والضمان. والأصل في جوازها قوله تعالى: ﴿وَلِمَن جَآءَ بِهِۦ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا۠ بِهِۦ زَعِيمٌ﴾ [يوسف: 72]. قال: وهذا إن استدل به على ثبوت هذا الاسم لها من جهة اللغة فبيّن. وأما إن استدل به على ثبوت حكمها فإنما هو على رأي من يقول: إن شرع من قبلنا شرع لنا إلّا ما خصّه الدليل[1].

المسألة الثالثة

«ما جاء في إقامة الرجم على أهل الذمة على من زنى منهم»

تقرير عقوبة الزنى كانت متدرجة كما حدث في تحريم الخمر وكما حصل في تشريع الصيام، فكانت عقوبة الزنا في أول الأمر الإيذاء بالتوبيخ والتعنيف، ثم تدرّج الحكم من ذلك إلى الحبس في البيوت، ثم استقرّ الأمر وجعل الله السبيل فكانت عقوبة الزانية البكر مائة جلدة ورجم الثيب حتى تموت. وكان هذا التدرُّج ليرتقي بالمجتمع ويأخذ به في رفق وهوادة إلى العفاف والطهر، وحتى لا يشق على الناس هذا الانتقال فلا يكون عليهم في الدين حرج.

وقد اتفق الفقهاء على أن من كَمُلت فيه شروط الإحصان ثم زنى بامرأة قد كَمُلت فيها شروط الإحصان أيضاً بأن كانت حرة بالغة عاقلة مدخولاً بها في نكاح صحيح سواء كانت كتابية أو مسلمة، فهما زانيان محصنان يجب على كل واحد منهما الرجم حتى يموت، وإذا وجد الإحصان في أحدهما دون الآخر رجم الأول وجلد الثاني[2].

روى يحيى قال: حدثنا مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر أنه قال:

---

(1) المنتقى، م3، ج6/ 80.

(2) ينظر: التفريع، ج2/ 221؛ الإشراف، ج2/ 209 ـ 210؛ بداية المجتهد، ج2/ 434؛ مختصر خليل، ص285؛ المهذب، ج2/ 267؛ الأحكام الفقهية في المذاهب الإسلامية، ج2/ 500.

«جاءت اليهود إلى رسول الله ﷺ فذكروا له أن رجلاً منهم وامرأة زنيا، فقال لهم رسول الله ﷺ: «**ما تجدون في التوارة في شأن الرجم؟**» قالوا: نفضحهم ويجلدون. فقال عبد الله بن سلّام: كذبتم إن فيها الرجم، ثم قرأ ما قبلها وما بعدها. فقال له عبد الله بن سلّام: ارفع يدك. فرفع يده فإذا فيها آية الرجم. فقالوا: صدق يا محمد فيها آية الرجم. فأمر بهما رسول الله ﷺ فرجما»[1].

قال الباجي رحمه الله: «وهذا يقتضي أنه قصد الحكم بينهما في التوراة لأحد وجهين:

الوجه الأول: إما لأنهم إنما حكوه ليحكم بينهم بالتوراة وأظهروا إليه أنهم قصدوا بذلك إنفاذه الحكم بينهم إذا كان الحكم مصروفاً إليه ومقصوراً عليه. وقد روى عيسى بن القاسم عن مالك: لم يكونوا أهل ذمة ولكنهم حكموا النبي فحكم بينهم. وفي رواية ابن المواز: أنه إنما حكم بينهم بما أظهر عليهم في التوراة[2].

الوجه الثاني: على قول مالك: أن شريعة من قبلنا يلزمنا إنفاذ ما ثبت عندنا منها بقرآن أو حديث عن نبينا ﷺ صحيح حتى يثبت عندنا نسخها إما بشريعتنا فقط، وإما بشريعتنا وشريعة من قبلنا ممن بيننا وبينه من الرسل. وعلى هذا الوجه يجب أن يكون علم أنه لم ينسخ هذا الحكم من التوراة بشرع موسى ولا شرع غيره من الرسل بعده ـ عليهم الصلاة والسلام ـ»[3].

والفروع التي أعمل فيها الباجي شرع من قبلنا كثيرة على غرار ما سبق بالنسبة إلى الأدلة المتقدمة. وهو في ذلك كله كان يهدف بالدرجة الأولى إلى نفي الشبهة المنسوبة إلى المذهب المالكي القائلة بخلو مسائله من النصوص الشرعية، حتى إذا جاء أعلام المذهب من بعده استفادوا من مؤلفاته التي طارت سمعتها في الآفاق، وصاغوا على منوالها كتباً في الذبّ عن عقيدة التوحيد ونصرة المذهب المالكي.

---

(1) أخرجه مالك في الموطأ، كتاب الحدود، باب ما جاء في الرجم، ص545.

(2) المنتقى، م4، ج7/ 133.

(3) المصدر السابق.

خاتمة

بعد هذا التجوال الطويل في أمّهات الشريعة أعود لأجمل النتائج المتوصل إليها في المدخل التاريخي والأبواب الثلاثة الموالية وذلك على الشكل الآتي:

أولاً: عاش أبو الوليد الباجي في عصر مليء بالاضطرابات السياسية والفوضى الشاملة والتمزُّق العام للدولة الأندلسية. فشاهد ذبول الخلافة الأموية وأفول نجمها واشتعال نار الفتن بقرطبة والتي أتت على الأخضر واليابس حيث راح ضحيتها آلاف من الناس قتلاً ونهباً وتشريداً، كما شاهد قيام دويلات صغيرة مستقلة سميت في التاريخ بـ«ملوك الطوائف».

ثانياً: عمر أبو الوليد وقتاً ليس بالقصير، إذ عاش إحدى وسبعين سنة قضاها كلها في الجهاد في سبيل العلم والمعرفة حتى أصبح من كبار الفقهاء المالكيين، فكَثُر طلابه وتسابق الناس إلى النهل من علمه والأخذ عنه.

ألّف كتباً كثيرة أفاد بها الإسلام والمسلمين وسدّ بها فراغاً كبيراً في المكتبة الإسلامية. اتبع في تأليفها منهجاً فريداً يمتاز بالدقة والشمولية والتنظيم، وأصبحت مطلوبة كالمعدن النادر وكان لها إشعاعات في الكتب التي جاءت بعدها، وهي اليوم محطّ كثير من أقلام الباحثين ومثار اهتماماتهم وأبحاثهم، غير أن معظم هذه المؤلفات لم ير النور بعد.

ثالثاً: إن دراسة الأصول التي اعتمدها الباجي في استدلاله الشرعي قد كشفت من جانبها وإلى جانب سابقاتها أن أصول الإمام مالك كثيرة إذا قورنت بأصول غيره من أئمة المذاهب الإسلامية الأخرى، وتلك خاصية يمتاز بها الفقه المالكي. ومن هنا كانت المرونة في التطبيق التي كانت تنتهي إلى تلبية الحاجات وتيسير المسائل لجمهرة الناس في كل عصر وكل مكان.

رابعاً: بالرغم من أن تلك الأصول أصبحت فيما بعد هي الأسس العلمية التي لا يمكن الاستدلال بسواها في عملية الاستنباط وتخريج الأحكام، فإن ذلك لا يعني أن تلاميذ المدرسة المالكية ظلوا جامدين على ما أصله الإمام مالك واجتهدوا هم في استخراجه أثناء تتبعهم الفروع، بل كانوا ينظرون في الأدلة ويستخرجون منها الأحكام بدليل أنهم سيختلفون معه فيما بعد اختلافاً واضحاً في مسائل لا تُعد كثرة. وقد كانت هذه حال فقيهنا أبي الوليد الباجي رَحِمَهُ اللَّهُ.

خامساً: أن هذا البحث إذ يكشف عن مدى حرص الباجي على الاستشهاد المستمر والمتواصل بالكتاب والسنّة، فهو يزيح الستار عن مدى الاتجاه العقلي في المدرسة المالكية ومدى اجتهاد أئمتها في الاحتجاج بالرأي. وقد كان الباجي يجتهد بالرأي في إطار مفهوم النصوص فيقيس النظير على النظير تماشياً مع إمام المذهب مالك بن أنس رَحِمَهُ اللَّهُ وذلك لأنه لا يتصور التشريع الإسلامي بدون الاجتهاد بالرأي. ومن الخطأ أن نتصور الإمام مالك لم يستعن بالرأي عند الحاجة. ولعلّ هذا الاتجاه العقلي من المهام التي نصب الباجي نفسه للدفاع عنها.

سادساً: أن الباجي بتأليفه لكتاب «إحكام الفصول في أحكام الأصول» يكون في مقدمة العلماء الذين برعوا في أصول الفقه وخَدَمُوا هذا العلم أجلّ الخدمات وفي أعلى المستويات، وهو بذلك يفنّد القول بأن المالكية هم بمعزل عن أصول الفقه، والكتاب في بابه دليل ناطق على أن للمالكية مساهمات جادّة في هذا الفن.

سابعاً: أن المقارنة القائمة بين «شرح اللمع» للشيرازي و«إحكام الفصول» للباجي ـ وإن كانت تدل على أن بين المؤلفين فروقاً كثيرة ومتنوعة تبيّن من خلالها مدى براعة الباجي في فن الأصول والمناظرة والجدل ـ فهي تكشف عن مدى تأثره بأستاذه أبي إسحاق الشيرازي في ميدان الجدل في أصول الفقه على الأقل إذا اعتبرناه التأثير الوحيد الذي يمكن التحقق منه وذلك بالرجوع إلى بعض عناصر المقارنة المتاحة لنا، لكن دون الوصول إلى التعرُّف على نوعية هذا التأثير ومقداره وحدوده، الآن على الأقل.

ثامناً: من خلال تعاملي مع كتاب «المنتقى» ظهر لي أن هذا الكتاب ذو قيمة علمية كبيرة، فهو بالدرجة الأولى علامة بارزة على اهتمام الأندلسيين بعلمي الخلاف وأصول الفقه. ذكر فيه الباجي مسائل الفقه وأحكام الشرع والاتفاق والاختلاف بين الأئمة الأربعة ومن سبقهم أو جاء بعدهم كآراء الصحابة والتابعين. ثم هو بعد ذلك شهادة ماثلة في تبيان حقيقة الخلاف بين الفقهاء والمجتهدين، وأن للخلاف أسبابه التي يعود معظمها إلى مدلول لغوي أو طريقة في الكلام والخطاب تختلف عن غيرها، أو تفاوت طبيعي في المدارك والأفهام.

تاسعاً: أن الباجي بتأليفه لـ«المنتقى» يكون من الذين ضربوا في الفقه المقارن بسهم وافر مفنّداً مزاعم من ذهبوا إلى القول بأن المغاربة وإن برعوا في خدمة الفقه المالكي فهم في الفقه المقارن أضعف وأقصر، وبذلك يكون الباجي بمؤلفيه «إحكام الفصول» و«المنتقى» قد حقق الازدواجية تأصيلاً وتفريعاً.

عاشراً: بالنسبة للباجي اتضح أن لديه منهجاً فكرياً ـ إلى جانب منهجه التحليلي ـ يستمد فيه الكثير من ثقافته. ولا شكّ أن هذه الثقافة والرؤية الفكرية قد ظهرت بوضوح من خلال هذه الدراسة الأصولية.

في هذا الإطار إذا درست فقه الباجي ومسلكه في الأصول. وهذه النتائج التي حدى إليها البحث أقدمها في تواضع بعد معاناة وعمل طويل واصلت فيه اللّيل بالنهار. ولا أزعم من ورائه أني وفيت الموضوع حقه، بل أرجو أن أكون وضعت معالم على الطريق، وعلى الله قصد السبيل.

الفهارس

- فهرس الآيات القرآنية.
- فهرس الأحاديث النبوية.
- فهرس المصادر والمراجع.
- فهرس الموضوعات والمسائل.

فهرس الآيات القرآنية

النص القرآني	السورة	رقم الآية	الصفحة
﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ...﴾	البقرة	(29)	158 ـ 134
﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ ...﴾	البقرة	(34)	131
﴿قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُم بِهِۦٓ إِيمَٰنُكُمْ ...﴾	البقرة	(92)	105
﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقُولُوا۟ رَٰعِنَا ...﴾	البقرة	(104)	197
﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ...﴾	البقرة	(114)	109
﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ...﴾	البقرة	(143)	117
﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ...﴾	البقرة	(144)	109
﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ...﴾	البقرة	(149)	109
﴿كَمَآ أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ ...﴾	البقرة	(151)	134
﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى ...﴾	البقرة	(177)	255
﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ ...﴾	البقرة	(182)	96
﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ ...﴾	البقرة	(186)	142
﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ...﴾	البقرة	(188)	135
﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ ...﴾	البقرة	(195)	225
﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ...﴾	البقرة	(226)	148
﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ ...﴾	البقرة	(227)	257
﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ ...﴾	البقرة	(232)	95
﴿حَٰفِظُوا۟ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ ...﴾	البقرة	(238)	315
﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟ ...﴾	البقرة	(275)	101
﴿يَٰمَرْيَمُ ٱقْنُتِى لِرَبِّكِ ...﴾	آل عمران	(43)	276
﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ ...﴾	آل عمران	(97)	142
﴿وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟ ...﴾	آل عمران	(103)	117

النص القرآني	السورة	رقم الآية	الصفحة
﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ...﴾	آل عمران	(110)	117
﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ...﴾	النساء	(1)	233
﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ ...﴾	النساء	(43)	96
﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا ...﴾	النساء	(25)	253
﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ ...﴾	النساء	(59)	144
﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ ...﴾	النساء	(81)	141
﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ ...﴾	النساء	(115)	117
﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَٰقَهُمْ ...﴾	النساء	(154)	105
﴿إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ...﴾	النساء	(170)	222
﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ...﴾	المائدة	(4)	132
﴿ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ ...﴾	المائدة	(6)	158
﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ ...﴾	المائدة	(7)	268
﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ ...﴾	المائدة	(40)	99
﴿مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ ...﴾	المائدة	(34)	224
﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ ...﴾	المائدة	(47)	255
﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ ...﴾	المائدة	(67)	252
﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ ...﴾	الأنعام	(39)	134
﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ ...﴾	الأنعام	(119)	194
﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ ...﴾	الأنعام	(142)	101
﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ ...﴾	الأنعام	(146)	165
﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ ...﴾	الأعراف	(11)	131
﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ...﴾	الأعراف	(30)	158
﴿وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ...﴾	الأعراف	(163)	198
﴿وَيُسَبِّحُونَهُۥ وَلَهُۥ يَسْجُدُونَ ...﴾	الأعراف	(206)	275
﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ ...﴾	التوبة	(100)	144
﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ...﴾	يونس	(36)	110
﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ...﴾	يونس	(59)	134
﴿وَٱتَّبَعْتُ مِلَّةَ ءَابَآءِىٓ ...﴾	يوسف	(38)	148
﴿وَلِمَن جَآءَ بِهِۦ حِمْلُ بَعِيرٍ ...﴾	يوسف	(72)	327

النص القرآني	السورة	رقم الآية	الصفحة
﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ...﴾	يوسف	(82)	105
﴿وَظِلَـٰلُهُم بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْـَٔاصَالِ ...﴾	الرعد	(16)	275
﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ مِن نُّطْفَةٍ ...﴾	النحل	(4)	312
﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ ...﴾	النحل	(44)	106
﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ ...﴾	النحل	(50)	275
﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ ...﴾	النحل	(89)	252
﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ...﴾	الإسراء	(15)	157
﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ...﴾	الإسراء	(23)	138
﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ...﴾	الإسراء	(36)	187 ـ 134
﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ ...﴾	الإسراء	(70)	311
﴿وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ ...﴾	الإسراء	(78)	317
﴿وَيَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ يَبْكُونَ ...﴾	الإسراء	(109)	275
﴿إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتُ ٱلرَّحْمَـٰنِ ...﴾	مريم	(58)	275
﴿فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ أَثَرِ ٱلرَّسُولِ ...﴾	طه	(94)	105
﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ...﴾	الأنبياء	(22)	141
﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ...﴾	الأنبياء	(23)	131
﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيْمَـٰنَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِى ٱلْحَرْثِ ...﴾	الأنبياء	(78)	185
﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ ...﴾	الحج	(18)	276
﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱرْكَعُوا۟ وَٱسْجُدُوا۟ ...﴾	الحج	(75)	276
﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى ...﴾	النور	(2)	179
﴿فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَـٰنِينَ جَلْدَةً ...﴾	النور	(4)	142
﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ ...﴾	النور	(5)	142
﴿أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا ...﴾	الفرقان	(60)	275
﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ ...﴾	النمل	(26)	275
﴿قَالَ إِنِّىٓ أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ ...﴾	القصص	(27)	325
﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ ...﴾	العنكبوت	(45)	105
﴿وَسَبَّحُوا۟ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ...﴾	السجدة	(15)	275
﴿أَنُطْعِمُ مَن لَّوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ أَطْعَمَهُۥٓ ...﴾	يسٓ	(46)	131
﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِىَ خَلْقَهُۥ قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَـٰمَ ...﴾	يسٓ	(78)	135

النص القرآني	السورة	رقم الآية	الصفحة
﴿فَٱسْتَغْفَرَ رَبَّهُۥ ...﴾	صٓ	(23)	275
﴿لَزُلْفَىٰ وَحُسْنَ مَـَٔابٍ ...﴾	صٓ	(24)	275
﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ ...﴾	الزمر	(17)	177
﴿وَٱتَّبِعُوٓا۟ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم ...﴾	الزمر	(52)	177
﴿فَإِنِ ٱسْتَكْبَرُوا۟ فَٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ يُسَبِّحُونَ لَهُۥ ...﴾	فصلت	(38)	276
﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ...﴾	الشورى	(9)	105
﴿لَّقَدْ رَضِىَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ...﴾	الفتح	(18)	144
﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُقَدِّمُوا۟ ...﴾	الحجرات	(1)	133
﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ ...﴾	الحجرات	(6)	138
﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ ...﴾	النجم	(3)	109
﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ ...﴾	المجادلة	(1)	174
﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَـٰرِ ...﴾	الحشر	(2)	127
﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ ...﴾	الجمعة	(9)	235
﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ ...﴾	القلم	(42)	106
﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَـٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ۝٣٦ ...﴾	القيامة	(36)	175
﴿أَلَمْ نَخْلُقكُّم مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ ۝٢٠ ...﴾	المرسلات	(20)	312
﴿وَٱلَّذِىٓ أَخْرَجَ ٱلْمَرْعَىٰ ۝٤ ...﴾	الأعلى	(4)	105

فهرس الأحاديث النبوية

الحديث	الصفحة
«ارجع وامدد من صوتك...»	301
«اغسلنها ثلاثاً أو خمساً...»	259
«أصحابي كالنجوم...»	120 ـ 144
«أقام النبي ﷺ بين خيبر والمدينة ثلاثاً...»	291
«أقضاكم علي...»	145
«أمر بلال أن يشفع الأذان...»	302
«أنا أمان لأصحابي...»	145
«أينقص الرطب إذا يبس...»	272
«إذا حكم الحاكم فاجتهد...»	186
«إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم...»	218
«إن أعظم المسلمين جرماً...»	194
«إن منكم لمحدثين...»	145
«إن هذه القبور ممتلئة ظلمة...»	278
«إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً...»	137
«إنا أمة أمية...»	56
«إنما الماء من الماء...»	142
«إنما الولاء لمن أعتق...»	222
«إني وجدت من فلان ريح شراب...»	312
«التمر بالتمر والحنطة بالحنطة...»	319
«الحلال بيّن والحرام بيّن...»	159
«الشفعة فيما لم يقسم...»	138
«المدينة حرم...»	202
«بايعنا رسول الله على أن نقول أو نقوم بالحق...»	123

الحديث	الصفحة
«بعْ الجمع بالدراهم...»	319
«بما تحكم يا معاذ...»	229
«بيعوا الذهب بالذهب كيف شئتم...»	273
«تألى أن لا يفعل خيراً...»	263
«تحريمها لتكبير...»	221
«جاءت اليهود إلى رسول الله ﷺ...»	328
«حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وصلاة العصر...»	317
«خيركم قرني...»	145
«دع ما يريبك إلى ما لا يريبك...»	198
«ذروني ما تركتكم...»	133
«ذكاة الجنين...»	221
«شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر...»	316
«عن أبي محذورة أن النبي ﷺ علّمه هذا الأذان...»	299
«فأما الرجل يتحمل له الرجل بدين له على رجل آخر...»	326
«فخرج رسول الله حتى صف بالناس...»	277
«فرض رسول الله زكاة الفطر...»	99
«في سائمة الغنم الزكاة...»	142
«في كل أصبع مما هناك...»	230
«قد أنكحتكها بما معك من القرآن...»	325
«كان الطلاق على عهد رسول الله...»	258
«كل شراب أسكر فهو حرام...»	141
«كنت أغسل الجنابة من ثوب النبي ﷺ...»	311
«لا تبيعوا التمر بالتمر...»	273
«لا تبيعوا التمر حتى يبدو صلاحه...»	273
«لا تزال طائفة من أمتي...»	117
«لا تقدموا رمضان بصوم يوم ولا يومين...»	307
«لا تقوم الساعة حتى تنفي المدينة شرارها...»	202
«لا نكاح إلّا بولي...»	291
«لا يصبر على لأواء المدينة...»	202

الحديث	الصفحة
«لا يفرّق بين مجتمع...»	224
«لا يقضي القاضي وهو غضبان...»	138
«لا يمنع فضل الماء ...»	193
«لعن الله اليهود...»	198
«لما اعتمر النبي ﷺ في ذي القعدة...»	55
«لو يعلمون ما في العتمة والصبح...»	317
«ليس فيما دون خمس ذود...»	253
«ليس لقاتل شيء...»	129
«ليست صلاة أثقل على المنافقين...»	317
«ما رآه المسلمون حسناً...»	178
«من أسلف في شيء...»	178
«من سرّه بحبوحة الجنة...»	117
«من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية...»	117
«نضّر الله امرءاً سمع مقالتي...»	187
«نهى رسول الله عن بيع التمر بالرطب...»	285
«نهى رسول الله عن بيع الحيوان بالحيوان...»	293
«نهى رسول الله عن المزابنة...»	273
«هو الطهور ماؤه...»	228
«وإنما لكل امرئ ما نوى...»	287
«وفي سائمة الغنم إذا بلغت أربعين...»	253

فهرس المصادر والمراجع

- **القرآن الكريم**.

- أ -

- **إحكام الفصول في أحكام الأصول**: أبو الوليد الباجي (ت474هـ)، تحقيق عبد المجيد تركي، ط1، سنة 1986م.
- **أحكام القرآن**: أبو بكر بن العربي المعافري (ت543هـ)، مراجعة وتعليق محمد عبد القادر عطا، ط1، سنة 1408هـ - 1988م، بيروت، لبنان.
- **أحكام القرآن**: محمد بن إدريس الشافعي (ت204هـ)، جمعه أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي النيسابوري (ت451هـ)، تقديم وتحقيق عبد الغني عبد الخالق، ط1، سنة 1410هـ - 1990م.
- **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**: محمد بن علي الشوكاني (ت1255هـ)، دار الفكر، بدون طبعة، بدون تاريخ.
- **أصول السرخسي (ت490هـ)**: تحقيق أبو الوفا الأفغاني، دار المعرفة، بيروت، لبنان، بدون طبعة، بدون تاريخ.
- **أبو حنيفة (حياته وعصره، آراؤه وفقهه)**: محمد أبو زهرة، ط2، سنة 1947م، دار القلم، الكويت.
- **أعلام الموقعين عن ربّ العالمين**: ابن قيم الجوزية (ت751هـ)، مراجعة وتعليق وتقديم طه عبد الرؤوف سعيد، سنة 1973م، دار الجيل، بيروت، (د.ط).
- **أحكام أهل الذمة**: ابن قيم الجوزية، تحقيق صبحي الصالح، ط1، أبريل 1961م، وط3 مايو 1983م، دار العلم للملايين، بيروت.
- **إرشاد السالك إلى أشرف المسالك في فقه الإمام مالك**: شهاب الدين بن عسكر المالكي البغدادي (ت732هـ)، دار الكتاب، بدون طبعة، بدون تاريخ.
- **أقرب المسالك لمذهب الإمام مالك**: العلّامة سيدي أحمد بن محمد الدردير (ت1201هـ)، مطابع دار الكتاب، بدون طبعة، بدون تاريخ.

- **إشبيلية في القرن الخامس الهجري (دراسة أدبية تاريخية)**: صلاح خالص، سنة 1965م، دار الثقافة، بيروت، (د.ط).
- **أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي**: مصطفى أديب البغا.
- **أصول الفقه الإسلامي**: وهبة الزحيلي، ط1، سنة 1406هـ - 1986م، دار الفكر، دمشق.
- **الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة**: أحمد هيكل، ط7، دار المعارف، (د.ت).
- **الاستقصا في أخبار دول المغرب الأقصى**: أحمد بن خلدون الناصري، مطبعة الهيئة المصرية، سنة 1312هـ.
- **الإسلام في المغرب والأندلس**: ليڤي بروڤنسال، ترجمة محمود عبد العزيز سالم ومحمد صلاح الدين حلمي، مكتبة النهضة المصرية ومطبعتها، 1956م.
- **الأعلام**: خير الدين الزركلي، ط5، ماي 1980م، دار العلم للملايين، بيروت.
- **الإحكام في أصول الأحكام**: ابن حزم (ت456هـ)، تحقيق ومراجعة لجنة من العلماء، ط2، سنة 1407هـ - 1987م، دار الجيل، بيروت.
- **الإحكام في أصول الأحكام**: علي بن أحمد الآمدي (ت631هـ)، تعليق عبد الرزاق عفيفي، ط2، سنة 1402هـ، المكتب الإسلامي، بيروت.
- **الأم**: أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي (204هـ)، سنة 1410هـ - 1990م، دار الفكر، بيروت، لبنان، والطبعة الأميرية ببولاق.
- **الاعتصام**: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، ط1، سنة 1408هـ - 1988م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- **الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول**: علي بن عبد العالي السبكي (ت756هـ)، ط1، سنة 1984م، دار الكتب العلمية، بيروت.
- **الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار**: أبو بكر محمد بن موسى الهمداني (ت584هـ)، تعليق راتب حاكمي، ط1، سنة 1386هـ - 1966م، حمص.
- **الأئمة الأربعة**: مصطفى الشكعة، ط1، سنة 1979م، دار الكتاب اللبناني.
- **الإشراف على مسائل الخلاف**: القاضي عبد الوهاب بن علي بن نصر المالكي (ت422هـ)، مطبعة الإدارة، (د.ت).
- **الأحكام الفقهية في المذاهب الإسلامية الأربعة**: أحمد محمد عساف، مراجعة وتعليق سعد الدين العيتاني، ط3، سنة 1409هـ - 1988م، دار إحياء العلوم، بيروت.

- **الإكليل في استنباط التنزيل**: جلال الدين السيوطي (ت911هـ)، تحقيق سيف الدين عبد القادر الكاتب، ط2، سنة 1405هـ ـ 1985م، دار الكتب العلمية، بيروت.

ـ ب ـ

- **بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس**: محمد بن يحيى بن عميرة الضبي (ت211هـ)، طبعة دار الكتاب، سنة 1967م، المكتبة الأندلسية.
- **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**: أبو الوليد ابن رشد (ت520هـ)، ط10، سنة 1408هـ ـ 1988م، دار الكتب العلمية، بيروت.
- **بلوغ المرام من أدلة الأحكام**: ابن حجر العسقلاني (ت463هـ)، تصحيح وتعليق محمد حامد الفقي، دار الفكر، بدون طبعة، بدون تاريخ.
- **ابن حنبل (حياته وعصره، آراؤه وفقهه)**: محمد أبو زهرة، بدون طبعة، بدون تاريخ.
- **البهجة في شرح التحفة**: أبو الحسن التسولي، دار الفكر، بدون طبعة، بدون تاريخ.

ـ ت ـ

- **تاريخ قضاة الأندلس أو المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا**: أبو الحسن النباهي، ط1، يناير 1948م، نشر ليفي بروفنسال، القاهرة، دار الكتاب.
- **تاريخ الأدب الأندلسي (عصر سيادة قرطبة)**: إحسان عباس، ط2، سنة 1969م، دار الثقافة، بيروت.
- **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي**: حسن إبراهيم حسن، ط7، سنة 1955م، مكتبة النهضة المصرية.
- **تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين**: يوسف أشباخ، ترجمة محمد عبد الله عنان، مطبعة لجنة التأليف والترجمة بالقاهرة، 1940م.
- **تراجم إسلامية شرقية وأندلسية**: محمد عبد الله عنان، ط1، سنة 1947م، دار المعارف، مصر.
- **تاريخ الأدب العربي**: كارل بروكلمان، ترجمة عبد الحليم النجار ورمضان عبد التواب، ط2، سنة 1977م، دار المعارف.
- **ترتيب المدارك وتقريب المسالك**: القاضي عياض (ت544هـ)، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي والمجموعة، طبعة وزارة الأوقاف المغربية، سنة 1402هـ ـ 1982م، 1403هـ ـ 1983م.

- **توشيح الديباج وحلية الابتهاج**: شهاب الدين القرافي (ت684هـ).
- **تذكرة الحفاظ**: محمد بن عثمان الذهبي، مطبعة دار إحياء التراث العربي، سنة 1954م، بيروت.
- **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**: أبو بكر الخطيب البغدادي (463هـ)، ط1، سنة 1964م، القاهرة.
- **تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد والمذاهب الفقهية**: محمد أبو زهرة، دار الفكر، بدون طبعة، بدون تاريخ.
- **تخريج الفروع على الأصول**: محمد بن أحمد الزنجاني (ت656هـ)، تحقيق محمد أديب صالح، ط5، سنة 1987م، مؤسسة الرسالة.
- **تحفة الفقهاء**: علاء الدين السمرقندي (ت539هـ)، ط1، سنة 1405هـ ـ 1984م، دار الكتب العلمية، بيروت.
- **تفسير القرآن العظيم**: أبو الفدا إسماعيل بن كثير (ت774هـ)، ط1، سنة 1406هـ ـ 1986م، دار المعرفة، بيروت.
- **تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار**: الشيخ محمد رشيد رضا (ت1354هـ)، ط2، دار الفكر، بيروت، (د.ت).
- **تاريخ الفقه الإسلامي**: مراجعة وتصحيح محمد علي السايس، ط1، سنة 1410هـ ـ 1990م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- **تحقيق المذهب في أن النبي كتب**: أبو الوليد الباجي (ت474هـ)، تحقيق أحمد البزار، سنة 1976م، (د.ط).
- **التفسير الكبير ومفاتيح الغيب**: فخر الدين الرازي (ت606هـ)، ط1، سنة 1401هـ ـ 1981م، دار الفكر.
- **التمهيد في تخريج الفروع على الأصول**: جلال الدين الإسنوي (772هـ)، تحقيق وتعليق محمد حسن هيتو، ط4، سنة 1407هـ ـ 1987م، مؤسسة الرسالة.
- **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**: ابن عبد البر (463هـ)، تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي، ومحمد عبد الكبير البكري، ط3، سنة 1408هـ ـ 1988م، وزارة الأوقاف المغربية.
- **التفريع**: ابن الجلاب البصري (ت378هـ)، دراسة وتحقيق حسين بن سالم الدهماني، ط1، سنة 1408هـ ـ 1987م، دار الغرب الإسلامي.

- ج -

- **جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وفضله**: ابن عبد البر، تصحيح إدارة الطباعة المنيرية، سنة 1978م، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط).
- جامع الترمذي مع شرحه تحفة الأحوذي: دار الكتاب العربي، بيروت.
- **الجامع الصحيح**: أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري، دار الفكر.
- **الجامع لأحكام القرآن**: أبو عبد الله القرطبي (ت671هـ)، ط2، دار الفكر، (د.ت).

- ح -

- **حاشية الدمياطي على شرح الورقات في أصول الفقه**: الشيخ أحمد بن محمد الدمياطي، مراجعة وتصحيح لجنة من العلماء، المكتبة التجارية الكبرى بمصر، مطبعة مصطفى محمد، (د.ت).
- **حاشية العطار على جمع الجوامع**: الشيخ حسن العطار، مطبعة المكتبة التجارية الكبرى، مصر، (د.ت).
- **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام**: آدم ميتز، تعريب محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط4، سنة 1967م، دار الكتاب العربي.

- د -

- **دروس في علم الأصول**: محمد باقر الصدر، ط1، سنة 1405هـ - 1985م، دار المنتظر، بيروت.
- **الديباج المذهّب**: ابن فرحون، تحقيق محمد أبو النور، ط1، سنة 1351هـ، دار إحياء التراث للطبع والنشر، القاهرة.

- ذ -

- **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**: ابن بسام الشنتري (ت542هـ)، تحقيق إحسان عباس، سنة 1979م، (د.ط).

- ر -

- **رحلة الأندلس حديث الفردوس الموعود**: حسين مؤنس، ط1، سنة 1963م، الشركة العربية للطباعة والنشر.
- **الرسالة**: محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، بدون طبعة، بدون تاريخ.

- س -

- **سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام**: محمد بن إسماعيل الصنعاني اليمني (ت1182هـ)، تحقيق إبراهيم عصر، دار الحديث، القاهرة، بدون طبعة، بدون تاريخ.
- **سنن الدارمي**: أبو محمد عبد الله بن بهرام الدارمي، دار الفكر، بيروت، بدون طبعة، بدون تاريخ.
- **سنن النسائي بشرح حاشية جلال الدين السيوطي وحاشية الإمام السندي**، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون طبعة، بدون تاريخ.
- **سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة**: ناصر الدين الألباني، ط5، سنة 1985م، المكتب الإسلامي.
- **سير أعلام النبلاء**: شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، ط3، سنة 1406هـ - 1986م، مؤسسة الرسالة.

- ش -

- **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**: ابن عماد الحنبلي (ت1089هـ)، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، بدون طبعة، بدون تاريخ.
- **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية**: محمد بن محمد مخلوف، طبعة جديدة عن الطبعة الأولى، سنة 1349هـ، دار الكتاب العربي، بيروت.
- **شرح اللمع**: أبو إسحاق الشيرازي الفيروزابادي (ت476هـ)، تحقيق وتقديم عبد المجيد تركي، ط1، سنة 1408هـ - 1988م، دار الغرب الإسلامي.
- **شرح تنقيح الفصول**: شهاب الدين القرافي، تحقيق طه عبد الرؤوف سعيد، ط1، سنة 1393هـ - 1973م، دار الفكر.

- ص -

- **صحيح البخاري**: دار إحياء التراث العربي، بيروت، سنة 1958م.
- **صحيح الجامع الصغير وزيادته (الفتح الكبير)**: محمد ناصر الدين الألباني، ط3، سنة 1402هـ - 1982م، المكتب الإسلامي.

- ض -

- **ضبط الأعلام**: أحمد تيمور باشا، راجعه ووقف على طبعه أحمد لطفي السيد، ط1، سنة 1947م، مطبعة دار إحياء التراث العربي، القاهرة.

- ط -

- **طبقات الشافعية الكبرى**: تاج الدين السبكي (ت771هـ)، ط2، دار المعرفة، بيروت، (د.ت).
- **طبقات الفقهاء**: أبو إسحاق الشيرازي الفيروزآبادي، تصحيح فضيلة الشيخ خليل الميس، دار القلم، بيروت، لبنان، بدون طبعة، بدون تاريخ.

- ظ -

- **ظهر الإسلام**: أحمد أمين، ط5، سنة 1969م، بيروت.

- ف -

- **فصول الأحكام وبيان ما مضى عليه العمل عند الفقهاء والحكّام**: أبو الوليد الباجي، دراسة وتحقيق الباتول بنعلي، طبعة وزارة الأوقاف المغربية، سنة 1410هـ - 1990م.
- **فهرست ابن خير الأندلسي الإشبيلي**، سنة 1963م، مكتبة الخانجي، القاهرة، (د.ط).
- **فهرس الفهارس والإثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات**: عبد الحي بن عبد الكبير الكتاني، ط2، سنة 1402هـ - 1982م، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
- **فوات الوفيات والذيل عليها**: محمد بن شاكر الكتبي، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، بدون طبعة، بدون تاريخ.
- **في تاريخ المغرب والأندلس**: أحمد مختار العبادي، مؤسسة الثقافة الجامعة، بدون طبعة، بدون تاريخ.
- **في الأدب الأندلسي**: جودت الركابي، ط2، سنة 1966م، دار المعارف، مصر.
- **فواتح الرحموت على مستصفى الغزالي**: الشيخ محب الله بن عبد الشكور.
- **فتاوى ابن رشد**: أبو الوليد محمد بن أحمد، تقديم وتحقيق وجمع وتعليق المختار بن الطاهر التليلي، ط1، سنة 1407هـ - 1987م، دار الغرب الإسلامي.
- **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**: محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي، تعليق عبد العزيز بن عبد الفتاح القارئ، المكتبة العلمية، سنة 1977م، (د.ط).
- **الفتاوى الكبرى**: ابن تيمية، تحقيق وتعليق وتقديم محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، ط1، سنة 1408هـ - 1987م، دار الكتب العلمية، بيروت.

- ق -

- **القوانين الفقهية**: ابن جزي (ت741هـ)، طبعة جديدة منقحة، (د.ت).

- ك -

- **الكافي في فقه أهل المدينة المالكي**: ابن عبد البر، ط1، سنة 1407هـ - 1987م، دار الكتب العلمية، بيروت.

- م -

- **مالك (حياته وعصره، آراؤه وفقهه)**: محمد أبو زهرة، ط2، سنة 1952م، دار الفكر العربي.
- **محاضرات في أصول الفقه الجعفري**: محمد أبو زهرة، مطبعة مخيمر، سنة 1955 - 1956م.
- **معجم الأدباء**: ياقوت الحموي، الطبعة الأخيرة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت).
- **مدخل إلى أصول الفقه المالكي**: محمد مختار ولد أباه، تقديم الشيخ محمد الشاذلي النيفر، سنة 1987م، الدار العربية للكتاب، (د.ط).
- **معجم المؤلفين**: عمر رضا كحالة، ط1، سنة 1376هـ - 1957م، بيروت.
- **مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي**: عبد المجيد تركي، ترجمة وتحقيق عبد الصابور شاهين، مراجعة عبد الحليم محمود، ط1، سنة 1986م، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
- **مذكرات الأمير عبد الله أو كتاب التبيان**: دار المعرفة، مصر، سنة 1955م، (د.ط).
- **موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية**: أحمد شلبي، ط6، سنة 1982م، مكتبة النهضة المصرية.
- **مجالي الإسلام**: حيدر بامات، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، سنة 1956م، (د.ط).
- **موسوعة فقه عمر بن الخطاب**: محمد رواس قلعه جي، ط1، سنة 1401هـ - 1981م.
- **محاضرات في المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية**: محمد بن معجوز، ط2، سنة 1405هـ - 1984م.

- **مختصر الشيخ خليل**: صححه وعلّق عليه ووضع ترجمته خليل الشيخ أحمد نصر، الطبعة الأخيرة، سنة 1401هـ ـ 1981م، دار الفكر.
- **مذاهب الحكّام في نوازل الأحكام**: القاضي عياض وولده محمد، تقديم وتحقيق وتعليق محمد بن شريفة، ط1، سنة 1990م، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
- **متن الغاية والتقريب**: أحمد بن الحسين بن أحمد الأصفهاني (ت488هـ)، ط1، سنة 1399هـ ـ 1979م، دار الإمام النووي.
- **متن الرسالة**: أبو زيد عبد الرحمٰن القيرواني، سنة 1405هـ ـ 1984م، وزارة الأوقاف المغربية.
- **مذكرة في أصول الفقه**: محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي (ت1393هـ)، ط1، سنة 1409هـ ـ 1989م، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.
- **مسلم الثبوت على مستصفى الغزالي**: الأنصاري.
- **مختصر المزني مع الأم**: للشافعي.
- **مصادر التشريع فيما لا نصّ فيه**: عبد الوهاب خلّاف، ط2، سنة 1970م، دار القلم، الكويت.
- **مقدمة تاريخ ابن خلدون**: عبد الرحمٰن بن خلدون، ط1، سنة 1981م، دار الفكر.
- **مسند الإمام أحمد بن حنبل**: ط2، سنة 1391هـ ـ 1971م، دار المعارف، مصر.
- **المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات**: أبو الوليد ابن رشد القرطبي، تحقيق محمد حجي، ط1، سنة 1408هـ ـ 1988م، دار الغرب الإسلامي.
- **المحاضرات**: الحسن اليوسي، أعدّها للطبع محمد حجي، سنة 1396هـ ـ 1976م، الرباط.
- **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل**: الشيخ عبد القادر بن أحمد بن مصطفى المعروف بابن بدران الدمشقي، إدارة الطباعة المنيرية، مصر، (د.ت).
- **المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل**: ابن قدامة المقدسي (ت620هـ)، ط1، سنة 1405هـ ـ 1985م، دار الفكر، بيروت.
- **المحصول في علم الأصول**: فخر الدين الرازي، ط1، سنة 1408هـ ـ 1988م، دار الكتب العلمية، بيروت.

- **المسائل الأصولية من كتاب الروايتين والوجهين**: أبو يعلى الحنبلي (ت458هـ)، تحقيق عبد الكريم محمد اللاحم، ط1، سنة 1405هـ ـ 1985م، مكتبة المعارف، الرباط.
- **المنتقى شرح موطأ مالك**: أبو الوليد الباجي، ط1، سنة 1331هـ، مطبعة السعادة، القاهرة.
- **الموسوعة الفقهية**: ط2، سنة 1985م، وزارة الأوقاف، الكويت.
- **الموسوعة المغربية الأعلام البشرية والحضارية**: عبد العزيز بن عبد الله، وزارة الأوقاف المغربية، سنة 1395هـ ـ 1975م.
- **الموطأ برواية يحيى بن يحيى بن كثير الليثي الأندلسي**: مالك بن أنس (ت179هـ)، ط1، سنة 1409هـ ـ 1989م، دار الرشاد الحديثة.
- **المنهاج في ترتيب الحجاج**: أبو الوليد الباجي، تحقيق عبد المجيد تركي، ط2، سنة 1989م، دار الغرب الإسلامي.
- **المستصفى من علم الأصول**: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت505هـ)، دار الفكر، بيروت، بدون طبعة، بدون تاريخ.
- **المعتمد في أصول الفقه**: أبو الحسن علي بن الطيب البصري (ت436هـ)، تقديم الشيخ خليل الميس، ط1، سنة 1403هـ ـ 1983م، دار الكتب العلمية، بيروت.
- **المجمل في تاريخ المغرب والأندلس**: عبد الحميد العبادي، ط2، سنة 1964م، المكتبة التاريخية، دار القلم.
- **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**: عبد الواحد المراكشي، تقديم ممدوح حقي، ط7، سنة 1978م، دار الكتاب.
- **المدخل الفقهي العام**: مصطفى أحمد الزرقا، ط9، سنة 1968م، مطابع ألف باء الأديب، دمشق.
- **المدخل إلى أصول الفقه المالكي**: محمد عبد الغني الباجقني، ط1، سنة 1387هـ ـ 1978م، دار لبنان للطباعة، بيروت.
- **المحلى**: ابن حزم الظاهري الأندلسي، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، دار الجيل، بيروت.
- **المهذب في فقه الإمام الشافعي**: أبو إسحاق الشيرازي الفيروزآبادي، وبذيل صحائفه النظم المستعذب في شرح غريب المهذب: محمد بن أحمد بن بطال الركبي، ط2، سنة 1379هـ ـ 1959م، دار المعرفة.

- **المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل**: مجد الدين أبو البركات (ت652هـ)، تحقيق محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي، بدون طبعة، بدون تاريخ.
- **الموافقات في أصول الأحكام**: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي (ت790هـ)، تعليق الشيخ محمد حسنين مخلوف، دار الفكر، بدون طبعة، بدون تاريخ.
- **المدونة الكبرى برواية سحنون عن عبد الرحمٰن بن القاسم**: مالك بن أنس الأصبحي، سنة 1406هـ ـ 1986م، دار الفكر، (د.ط).
- **المبسوط**: شمس الدين السرخسي (ت490هـ)، سنة 1406هـ ـ 1986م، دار المعرفة، بيروت، لبنان، (د.ط).
- **المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي قواعد الملكية والعقود فيه**: مصطفى شلبي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، سنة 1969م، بيروت.

- ن -

- **نشر البنود على مراقي السعود**: سيدي عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي (ت1233هـ)، طبع تحت إشراف اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين حكومة المملكة المغربية وحكومة دولة الإمارات العربية المتحدة، (د.ت).
- **نصب الراية لأحاديث الهداية**: جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف الزيلعي (ت762هـ)، ط1، سنة 1938م، دار المأمون.
- **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**: المقري (ت1041هـ)، ط1، (د.ت).
- **نواسخ القرآن**: أبو الفرج عبد الرحمٰن القرشي البغدادي المعروف بابن الجوزي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، بدون طبعة، بدون تاريخ.
- **النظم المستعذب على شرح المهذب**.
- **النكت والفوائد السنية على مشكل المحرر**: مجد الدين ابن تيمية (ت728هـ).
- **الناسخ والمنسوخ في كتاب الله تعالى عن قتادة بن دعامة السدوسي (ت117هـ)**، تحقيق حاتم صالح الضامن، ط1، سنة 1404هـ ـ 1984م، مؤسسة الرسالة.

- هـ -

- **هداية المتعبد السالك شرح مختصر الأخضري في مذهب مالك**: الشيخ صالح عبد السميع الآبي الأزهري، دار الكتاب، بدون طبعة، بدون تاريخ.

- و -

- **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**: ابن خلكان، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، لبنان، سنة 1968م، (د.ط).

- **الوجيز في أصول الفقه**: عبد الكريم زيدان، ط7، سنة 1985م، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- **الوسيط في أصول الفقه**: وهبة الزحيلي، ط2، سنة 1969م، دار الفكر، بيروت.
- **الورقات في أصول الفقه**: إمام الحرمين الجويني (ت478هـ)، بدون طبعة، بدون تاريخ.

فهرس الموضوعات والمسائل

الموضوع	الصفحة
مقدمة	5
مدخل تاريخي: لمحة عن بيئة الباجي	17
المبحث الأول: الحياة السياسية واضطرابها	21
المبحث الثاني: الحالة الاجتماعية ومظاهرها	25
المبحث الثالث: الحياة العلمية: بعض عواملها	30
• **الباب الأول: ترجمة الباجي**	35
الفصل الأول: في التعريف بالباجي	37
1 ـ نسبه وألقابه	38
2 ـ تاريخ ولادته	39
3 ـ مكان ولادته	40
4 ـ أسرته وأبناؤه	41
الفصل الثاني: نشأة الباجي وتكوينه في المشرق	43
1 ـ نشأته ودراسته بالأندلس	44
2 ـ شيوخه بالأندلس	45
3 ـ رحلته إلى المشرق	47
4 ـ شيوخه بالمشرق	47
5 ـ تلاميذه	52
6 ـ محنته	55
7 ـ وفاته	56
الفصل الثالث: عمل الباجي بعد عودته إلى الأندلس	59
المبحث الأول: الكد من أجل العيش	60
المبحث الثاني: عقد حلقات الدرس والرواية	62
المبحث الثالث: الإصلاح السياسي	63

الموضوع	الصفحة

المبحث الرابع: المنافحة عن الدين الإسلامي عموماً والمذهب المالكي بوجه خاص 65
المبحث الخامس: التدوين والتأليف 69
الفصل الرابع: شخصية الباجي ومؤلفاته 75
المبحث الأول: شخصيته وصفاته 76
المبحث الثاني: مكانته العلمية وثناء العلماء عليه 77
المبحث الثالث: مؤلفاته 81
1 ـ ما طبع من مؤلفات الباجي 81
2 ـ ما لم يطبع وهو مخطوط 84
3 ـ ما لم يطبع وهو في عداد المفقود 84
• **الباب الثاني: الباجي وأصوله النظرية في الاستدلال الشرعي** 89
الفصل الأول: ما اتفق فيه الباجي مع مالك وباقي الأئمة 91
المبحث الأول: الاستدلال بالقرآن 93
المبحث الثاني: الاستدلال بالسنّة 107
المبحث الثالث: الاستدلال بالإجماع 115
الفصل الثاني: ما اتفق فيه الباجي مع مالك وبعض الأئمة 125
المبحث الأول: الاستدلال بالقياس 126
1 ـ مسلك الإمام مالك 128
2 ـ مسلك ابن حزم 131
3 ـ مسلك الباجي 135
المبحث الثاني: الاستدلال بقول الصحابي 144
1 ـ مسلك الإمام مالك 144
2 ـ مسلك الغزالي 146
3 ـ مسلك الباجي 151
المبحث الثالث: الاستدلال باستصحاب الحال 155
1 ـ مسلك الإمام مالك 163
2 ـ مسلك السرخسي 164
3 ـ مسلك الباجي 167
المبحث الرابع: الاستدلال بالاستحسان 170

الموضوع	الصفحة

1 ـ مسلك الإمام مالك 171
2 ـ مسلك الشافعي 174
3 ـ مسلك الباجي 176
المبحث الخامس: الاستدلال بالاجتهاد 179
1 ـ مسلك الإمام مالك 184
2 ـ مسلك الباجي 185
المبحث السادس: الاستدلال بالذرائع 189
1 ـ مسلك الإمام مالك 192
2 ـ مسلك ابن حزم 194
3 ـ مسلك الباجي 197
الفصل الثالث: ما اتفق فيه الباجي مع مالك 201
ـ الاستدلال بإجماع أهل المدينة وعملهم 202
المبحث الأول: مسلك المعارضين 204
1 ـ رأي الإمام الشافعي 204
2 ـ رأي ابن حزم 205
3 ـ رأي السرخسي 208
4 ـ رأي الغزالي 209
5 ـ رأي الآمدي 210
المبحث الثاني: مسلك المؤيدين 212
1 ـ رأي الإمام مالك 212
2 ـ رأي الباجي 214
الفصل الرابع: **ما انفرد به الباجي مخالفة أو ترجيحاً** 219
المبحث الأول: في الاستدلال بالحصر 220
المبحث الثاني: عدم الاستدلال بالقرائن 224
المبحث الثالث: تقديم الخبر على القياس 226
المبحث الرابع: أ ـ اشتراط الاستعلاء في الأمر 232
ب ـ الأمر إذا علق بشرط أو بصفة لم يقتض تكرار الفعل بتكرار الصفة 234
المبحث الخامس: طرق نقل الإجماع 236

الموضوع	الصفحة

المبحث السادس: جواز القياس على ما ورد به الخبر مخالفاً للقياس ... 238
خلاصة الباب الثاني: الباجي كناقل من الشرق!! 244
• **الباب الثالث: الباجي وتطبيقاته للجزئيات المالكية عبر أصول الفقه** 247
توطئة 249
الفصل الأول: تطبيقات على أدلة الأصل 251
المبحث الأول: تطبيقات على القرآن والسنّة 252
المسألة الأولى: نكاح الأمة 252
المسألة الثانية: زكاة الخليطين في الإبل 253
المسألة الثالثة: قتل الأب ابنه 254
المبحث الثاني: تطبيقات على الإجماع 256
المسألة الأولى: ما جاء في البتة وما يجوز إيقاعه من الطلاق 256
المسألة الثانية: العدد في غسل الميت 259
المسألة الثالثة: تبيين مقدار الجائحة التي توضع 262
الفصل الثاني: تطبيقات على أدلة معقول الأصل 265
المبحث الأول: تطبيقات على القياس 266
المسألة الأولى: ما جاء في التيمم 266
المسألة الثانية: ما جاء في بيع الرطب بالتمر 272
المسألة الثالثة: إبان أخذ الصدقة في الماشية 274
المبحث الثاني: تطبيقات على استصحاب الحال 275
المسألة الأولى: ما جاء في سجود القرآن 275
المسألة الثانية: الصلاة على القبر 277
المسألة الثالثة: إرخاء الستور ودعوى المسيس 279
المبحث الثالث: تطبيقات على الاستحسان 281
المسألة الأولى: تخصيص الرعاف دون القيء بالبناء 281
المسألة الثانية: تخصيص بيع العرايا من بيع الرطب بالتمر 283
المسألة الثالثة: في من أجمع الصيام قبل الفجر 286
المبحث الرابع: تطبيقات على الذرائع 289
المسألة الأولى: مقارنة الشهادة لعقد النكاح 289
المسألة الثانية: في أن النساء علة في فساد بيع الجنس بعضه ببعض .. 292

الموضوع	الصفحة

المسألة الثالثة: من راطل ذهباً بذهب أو ورقاً بورق 294
الفصل الثالث: تطبيقات على أدلة أخرى 297
المبحث الأول: تطبيقات على إجماع أهل المدينة 298
المسألة الأولى: كيفية الأذان والإقامة 298
المسألة الثانية: التكبير والقراءة في صلاة العيدين 303
المسألة الثالثة: صيام يوم الشك 306
المبحث الثاني: تطبيقات على قول الصحابي 308
المسألة الأولى: عدة المطلقة تتزوج في عدتها 308
المسألة الثانية: إعادة الجنب الصلاة وغسله إذا صلّى ولم يذكر وغسله ثوبه 310
المسألة الثالثة: الحد في الخمر بالرائحة 312
المبحث الثالث: تطبيقات على الاجتهاد 315
المسألة الأولى: الصلاة الوسطى 315
المسألة الثانية: ما يكره من بيع التمر 319
المسألة الثالثة: جنس الواجب في زكاة الفطر 323
المبحث الرابع: تطبيقات عل شرع من قبلنا 324
المسألة الأولى: جواز جعل منافع الأعيان مهراً 325
المسألة الثانية: القضاء في الحمالة 326
المسألة الثالثة: ما جاء في إقامة الرجم على أهل الذمة 327
- **خاتمة** 329
- **الفهارس** 333

فهرس الآيات القرآنية 335
فهرس الأحاديث النبوية 339
فهرس المصادر والمراجع 342
فهرس الموضوعات والمسائل 355